PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XII

TRATADOS ANTIEPICÚREOS

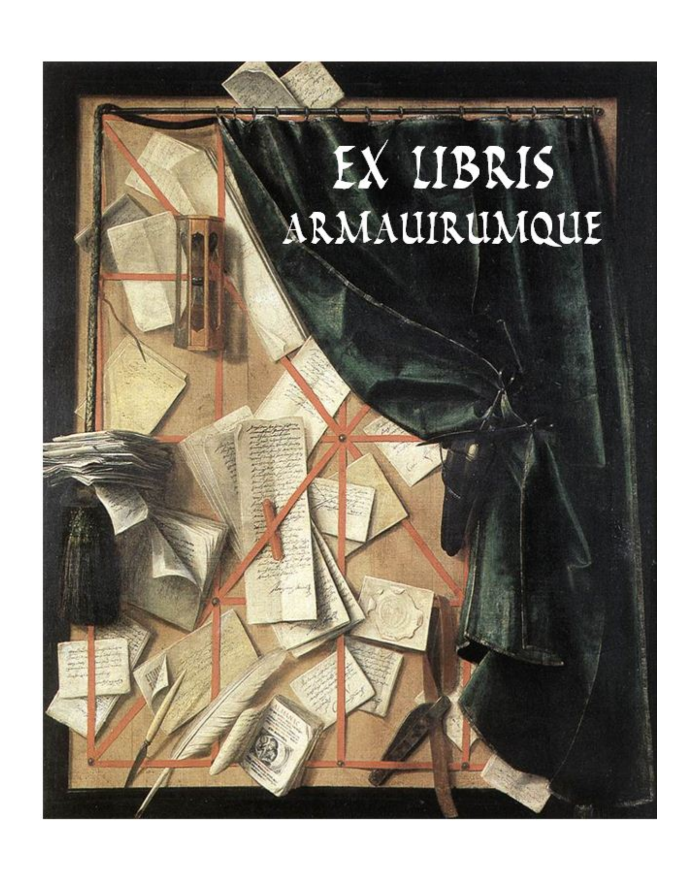
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 323



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CARLOS GARCÍA GUAL.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 21076-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2714-1. Tomo XII.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

1. *Plutarco y el epicureísmo*

En la historia de la recepción de la filosofía epicúrea, Plutarco ha jugado un papel ciertamente paradójico. Por un lado, desde el siglo XV, en que se recuperan textos fundamentales para la comprensión del epicureísmo como el poema *De rerum natura* de Lucrecio, la biografía de Diógenes Laercio o los escritos filosóficos de Cicerón, pero sobre todo desde el XVII, con la obra de Pierre Gassendi, que inaugura una nueva etapa de los estudios epicúreos [1], Plutarco se convierte en una verdadera mina de la que los estudiosos van extrayendo paulatinamente numerosas citas, referencias, alusiones y pasajes paralelos que ayudan a entender y profundizar en el pensamiento de Epicuro [2]. Por otro lado, sin embargo, el propio Plutarco, por más que recoja algunos aspectos de la habitual polémica antiepicúrea de la Antigüedad en su condena de Epicuro, a quien acusa principalmente de falta de fe

[1] *Vid.* E. GARIN, «Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 217-231, y C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981, págs. 252 ss.

[2] Cf. H. USENER, *Epicurea,* Leipzig, 1887, pág. LXIV: «Praeter sectatores et Laertium testimonia de Epicuro magis locupletia et copiosa non sunt quam M. Tulli Ciceronis et Plutarchi».

en la providencia divina, de irreligiosidad y de inmoralidad, contribuyó en buena medida a la formación y difusión de las acusaciones que desde finales de la Antigüedad y durante todo el Medioevo fueron tradicionalmente dirigidas contra Epicuro, desde Clemente de Alejandría, que repite las mismas acusaciones de Plutarco, cuya obra conocía bien (aunque nunca lo cite como fuente)[3], hasta Teodoro Metoquita, quien a comienzos del siglo XIV se adhiere plenamente y de forma explícita a la condena del Queronense[4].

En general, Plutarco, como buen platónico que era, estaba obligado a oponerse con fuerza al materialismo de la doctrina epicúrea, que encuentra en la materia y el azar las claves para una interpretación coherente y totalizadora del universo, enarbolando un idealismo dualista y finalista para

---

[3] Cf. K. ZIEGLER, *Plutarco*, ed. italiana [trad. por M.ª R. ZANCAN RINALDINI], del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949), Brescia, 1965, pág. 374. Para CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 1, 2; 50, 6; 52, 4, etc., los epicúreos son unos ateos inmorales que suprimen la providencia divina y divinizan el placer. Sobre la presencia del epicureísmo en la obra de Clemente, *vid.* A. DESSI, «Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni», *Athenaeum* 60 (1982), 402-435.

[4] En su ensayo «Sobre Plutarco» (cap. 71 de su *Miscellanea philosophica et historica*, págs. 463-481 en la edición de M. C. G. MÜLLER-M. T. KIESSLING, Leipzig, 1821), algunas de cuyas páginas, en especial las dedicadas a la crítica plutarquea del epicureísmo (págs. 468-471), parecen reflejar una lectura directa de la obra de Plutarco, y en concreto del tratado *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, que el Metoquita conoció probablemente a través de la edición planudea de 1296, sobre la que hablaremos más adelante: *vid.* L. TARTAGLIA, «Il *Saggio su Plutarco* di Teodoro Metochita», en Ταλαρίσκος. *Studia Graeca A. Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Nápoles, 1987, págs. 339-362, y F. J. ORTOLÁ SALAS, «Plutarco, educador de bizantinos: de Agatías Escolástico a Teodoro Metoquita», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998)*, Madrid, 1999, págs. 349-357, en pág. 355.

el cual el alma, de esencia divina, es infinitamente superior a la materia. No es de extrañar, por tanto, la frecuente expresión de los sentimientos antiepicúreos del Queronense en bastantes de sus obras (principalmente en sus escritos polémicos contra esta escuela, sobre los que hablaremos en seguida, pero también en muchos otros tratados de los *Moralia* y en algunas de sus *Vidas)*[5], y por consiguiente la conservación en ellas de numerosas referencias a las doctrinas y escritos del propio Epicuro y de varios de sus seguidores.

Como es sabido, el epicureísmo era una filosofía plenamente vigente en la época de Plutarco: los propios tratados antiepicúreos de éste, así como otras refutaciones escritas contemporáneamente, por ejemplo la de Epicteto, son buena prueba de la continuidad y vitalidad de la escuela entre finales del siglo I y comienzos del II[6]. Testimonio de ello son también los diversos amigos epicúreos que tuvo Plutarco[7], mencionados en distintos lugares de los *Moralia* y tratados en general con corrección y a veces incluso con cierta simpatía: Boeto, amigo de los días de estudiante de Plutarco

[5] Una relación completa y detallada de todas las obras en las que Plutarco ataca al epicureísmo puede verse en J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme,* París, 1986.

[6] Cf. J. FERGUSON, «Epicureanism under the Roman Empire», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* [*ANRW*] II 36.4 (1990), 2257-2327, y J.-M. ANDRÉ, «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire», *ANRW* II 36.1 (1987), 5-77, esp. págs. 44-46. Este último autor llega a sugerir, aunque con muchas reservas, que Plutarco pudo tener algo que ver con la crisis del epicureísmo ateniense a comienzos del principado de Adriano, «cuando el Jardín de Atenas (de cuya vitalidad dan buena prueba Marcial y Juvenal) atraviesa una crisis de vocaciones científicas que hacen difícil la elección de un escolarca».

[7] En general, sobre los amigos de Plutarco remitimos a B. PUECH, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW* II 33.6 (1992), 4831-4893, y en especial, por lo que respecta a los epicúreos, a BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 19-52.

convertido luego al epicureísmo[8]; Jenocles de Delfos, «seguidor de las doctrinas de Epicuro» y viejo amigo del Queronense[9]; Alejandro «el epicúreo», calificado por Plutarco de «encantador y bastante erudito»[10]; Zópiro, un médico «completamente familiarizado con los escritos de Epicuro»[11]. Plutarco, pues, a pesar de su rechazo de la doctrina epicúrea, mantuvo buenas relaciones con miembros contemporáneos de la escuela y, aunque ocasionalmente muestre cierta antipatía hacia algunos epicúreos[12], en general se muestra amistoso y cortés con la mayoría de los que aparecen en sus obras; nuestro autor, en suma, supo bien «distinguir entre los dogmas y los hombres»[13].

No es aventurado suponer que la amistad de estas personas permitiría a Plutarco tener un conocimiento de primera mano del epicureísmo; de hecho, Epicuro es, tras Platón, Aristóteles y Crisipo, el filósofo que recibe mayor atención en la obra de Plutarco. De lo que no cabe duda, empero, es de que Plutarco conocía bien los escritos epicúreos (algunos

---

[8] Cf. *Pyth. or.* 5 *(Mor.* 396E); en *Quaest. conv.* V 1, 1 *(Mor.* 673C) se le llama «el epicúreo». Advertimos desde ahora que para citar las obras de Plutarco usamos las abreviaturas propuestas por A. Pérez Jiménez en su «Introducción general» a *Plutarco. Vidas paralelas I*, Madrid, 1985 (BCG 77), págs. 127-131; de los *Moralia*, en concreto, damos siempre la cita completa: título del tratado, capítulo y, entre paréntesis, número de página en la edición de Stephanus de 1599.

[9] *Quaest. conv.* II 2, 1 *(Mor.* 635A-C).

[10] Cf. *Quaest. conv.* II 3, 1-2 *(Mor.* 635E-636A); se trata probablemente del mismo Alejandro a quien Plutarco dedicó su tratado *De Herodoti malignitate*.

[11] Cf. *Quaest. conv.* III 6, 1-2 *(Mor.* 653C-654B), donde Zópiro explica con detalle los argumentos del *Simposio* de Epicuro sobre el momento más conveniente para mantener relaciones sexuales.

[12] Así ocurre con el anónimo epicúreo que aparece en *Ser. num. vind.* 1 *(Mor.* 548 C), o con el Heraclides de *Suav. viv. Epic.* 2 *(Mor.* 1086E).

[13] Boulogne, *op. cit.*, pág. 464.

de ellos los tendría en su pequeña biblioteca de Queronea, aunque habría tenido bastantes oportunidades de consultarlos en sus estancias en Atenas, Alejandría y Roma) e incluso los utilizaba directamente, como demuestran sus numerosas citas y referencias a ellos[14]. En efecto, a través de la obra de Plutarco, especialmente de sus escritos antiepicúreos, nos han llegado más de un centenar de fragmentos textuales de Epicuro y de algunos de sus discípulos, particularmente Metrodoro y Colotes, aparte de otros muchos pasajes en los que el Queronense se refiere indirectamente a las doctrinas de Epicuro o reflexiona sobre ellas[15].

Aunque en el seno de la Academia y también de la Estoa se habían producido diversos tratados polémicos contra los epicúreos que Plutarco debía de conocer y que pudo haber utilizado en sus escritos, no fueron éstos (con frecuencia simples panfletos) la fuente principal de su conocimiento del epicureísmo. Ya Ziegler estableció que Plutarco leyó sin duda las fuentes epicúreas originales, aunque pudiera haberse servido de tratados polémicos de académicos como Clitómaco de Cartago, según sugirió Usener[16]; a similares conclusiones han llegado Hershbell y Boulogne, si bien este último insiste en no desdeñar totalmente la tradición

---

[14] Cf. Boulogne, *op. cit.*, págs. 456-458, y J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383, en págs. 3356 y 3360.

[15] Un buen número de esos fragmentos pueden ser asignados con razonable certeza a obras específicas *(Cartas, Máximas capitales, Casos dudosos, Sobre el criterio o Canon, Sobre la naturaleza, Simposio,* etc.), aunque hay también muchas otras citas o paráfrasis de escritos de Epicuro cuyas fuentes no pueden determinarse con precisión: Cf. Hershbell, *op. cit.*, págs. 3357-3360.

[16] Ziegler, *op. cit.*, pág. 161. La sugerencia de Usener, *op. cit.*, pág. LXIV, choca, sin embargo, con el hecho de que en ningún lugar de la obra de Plutarco aparece referencia alguna a Clitómaco.

polémica, pues, a pesar de que es innegable un conocimiento directo de los escritos y pensamiento epicúreos por parte de Plutarco, su actitud hacia el epicureísmo habría venido dictada, según este autor, por «una doble tradición: la de las prácticas polémicas habituales de la época, y la de la polémica antiepicúrea propiamente dicha»[17].

Este conocimiento, incluso familiaridad de Plutarco con los escritos epicúreos está en relación directa con una importante cuestión: la de su mayor o menor fidelidad u objetividad al citar las obras de Epicuro y sus seguidores o exponer sus ideas. Obviamente, aquí debe tenerse muy en cuenta la propia naturaleza polémica de los escritos antiepicúreos de Plutarco, pero esto no debe llevarnos necesariamente a concluir que Plutarco citara mal de forma deliberada o que incluso llegara a falsear los escritos de sus oponentes. De hecho, el propio Plutarco acusa al epicúreo Colotes de mutilar y descontextualizar las citas e ideas de los filósofos que critica[18], por lo que no parece que quisiera exponerse de buena gana a similares acusaciones. Es cierto, como ha estudiado Hershbell[19], que Plutarco tiende a abreviar y adaptar pasajes de Epicuro, pero cuando podemos comparar sus citas con otras que encontramos en otros autores antiguos, particularmente en Diógenes Laercio, por lo general parecen precisas y concordantes, si no en la forma sí en el fondo. No hay razón, por tanto, para dudar en principio de la honestidad intelectual de Plutarco a la hora de citar los escritos epicúreos: la afirmación de Bailey de que «Plutarco pone buen

[17] HERSHBELL, *op. cit.*, pág. 3360; BOULOGNE, *op. cit.*, pág. 463.
[18] *Col.* 3 (*Mor.* 1108D).
[19] HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3357-3361.

cuidado, siempre que le es posible, en citar las propias palabras de Epicuro», parece sustancialmente correcta[20].

Pero una cita fidedigna no garantiza una interpretación fiable. En este sentido, ya Ziegler llamaba la atención sobre la fiabilidad de Plutarco en sus exposiciones de la doctrina epicúrea, presentada a menudo de forma unilateral y claramente hostil[21]. Posteriormente, autores como Hershbell o Boulogne han puesto de relieve cómo la interpretación plutarquea de la filosofía epicúrea se muestra a veces poco consistente e incluso claramente tendenciosa. Así ocurre, por ejemplo, cuando ataca la teoría atomista por no explicar cómo cuerpos sin cualidades, como son los átomos epicúreos, pueden producir cualidades de todo tipo simplemente al juntarse[22], o cómo puede salir nada estable del constante movimiento y colisión de los átomos[23]. El primer problema, como apunta Hershbell, está mal planteado, pues una cosa son los átomos y otra distinta los objetos por ellos constituidos: para un epicúreo, en efecto, no hay inconsistencia en afirmar que un objeto puede tener cualidades que no tienen los átomos que lo conforman. Respecto a la segunda objeción, cabe resaltar que Plutarco, en su aparente incapacidad de comprender el concepto epicúreo de *periploké,* pasa por alto la pequeñez de los átomos, su propia imperceptibilidad y la de sus movimientos. Además, aunque los argumentos utilizados por Plutarco —empleados ya en su mayoría por estoicos y académicos— son en general pertinentes y reve-

---

[20] C. Bailey, *The Greeks Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928, pág. 230 (citado por Hershbell, *op. cit.,* pág. 3368). No ocurre así, sin embargo, con las citas plutarqueas de Metrodoro, que a veces parecen menos dignas de crédito: cf. Hershbell, *op. cit.,* págs. 3368 s.

[21] Ziegler, *op. cit.,* págs. 159 s.

[22] *Col.* 8 *(Mor.* 1111C).

[23] Cf. por ejemplo *Col.* 9 *(Mor.* 1111E) y 10 *(Mor.* 1112B-C).

ladores de un examen atento de los textos epicúreos, sin embargo están basados en última instancia en el apriorismo de juzgar inferior toda explicación cosmológica que no se apoye en la teoría platónico-aristotélica de los cuatro elementos *(stoicheîa)*[24]. Lo mismo sucede cuando critica Plutarco la psicología y gnoseología epicúreas sin profundizar en ellas, sino más bien recurriendo en demasiadas ocasiones al fácil expediente de las generalizaciones y simplificaciones a menudo abusivas[25], o cuando polemiza contra la ética epicúrea, y especialmente su teoría del placer, malinterpretando en diversas ocasiones —o sencillamente pasándolas por alto cuando le conviene— ideas centrales como la distinción entre placeres «cinéticos» y «catastemáticos» o la creencia epicúrea de que la ausencia de dolor es el sumo placer, ideas que Plutarco sin duda conocía[26].

En suma, una cosa son las citas epicúreas que aparecen en Plutarco, por lo general fidedignas, y otra bien distinta la interpretación plutarquea de la doctrina epicúrea. En efecto, nuestro autor procura citar bien las palabras epicúreas, pero sólo las que le interesan para sustentar mejor sus críticas, y además las interpreta a menudo *pro domo sua*. Plutarco, como afirma Hershbell benévolamente, «no siempre es exacto en sus discusiones»[27].

---

[24] Sobre la crítica de Plutarco a la teoría atomista epicúrea, *vid.* HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3370 s. y 3374-3376, y especialmente la detallada exposición de BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 560-611.

[25] Cf. *Col.* 20-21 *(Mor.* 1118C-1119C), 25 (1121A-E) o 28 (1123B-1124B), entre otros pasajes, y véanse HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3371 s., y especialmente BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 513-559 y 644-655.

[26] Cf. especialmente *Suav. viv. Epic.* 3-6 *(Mor.* 1087D-1091A), y véanse HERSHBELL, *op. cit.*, págs. 3372 s., y BOULOGNE, *op. cit.*, págs. 679-686.

[27] HERSHBELL, *op. cit.*, pág. 3372.

2. *Los escritos antiepicúreos de Plutarco*

El llamado *Catálogo de Lamprias*[28], redactado entre los siglos III y IV, recoge diez títulos de obras escritas por Plutarco contra Epicuro y sus seguidores, de las que sólo se nos han conservado las tres que componen el presente volumen: *Contra Colotes* (núm. 81; abreviado *Col.), Sobre la imposiblilidad de vivir placenteramente según Epicuro* (núm. 82; abrev. *Suav. viv. Epic.)* y *De si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»* (núm. 178; abrev. *Lat. viv.).* Los títulos y números de las restantes son: *Contra la doctrina de Epicuro acerca de los dioses* (núm. 80), *Sobre las contradicciones epicúreas* (núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra Epicuro* (núm. 133), *Que los epicúreos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 143), *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos* (núm. 148), *Sobre la superstición contra Epicuro* (núm. 155)[29], y *Sobre las formas de vida contra Epicuro* (núm. 159). Algunos tratados contra los estoicos presentan títulos similares a las obras antiepicúreas: *Sobre las contradicciones de los estoicos* (núm. 76; cf. núm. 129), *Sobre el libre arbitrio contra los estoicos* (núm. 154; cf. núm. 133), *Que los estoicos dicen cosas más paradójicas que los poetas* (núm. 79; cf. núm. 143). Esta similitud, que se registra también en el número de obras antiestoicas recogidas en el *Catálogo de Lamprias* (9) y en el de las que se nos han conservado (3), ha llevado a los estudiosos a supo-

---

[28] Se trata del inventario (ciertamente descuidado e incompleto) de obras de Plutarco conservadas en una biblioteca: *vid.* M. Treu, *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarch-Schriften,* Waldenburg, 1873, y Ziegler, *op. cit.*, págs. 79-85.

[29] B. Zucchelli, a cuyo cuidado estuvo la edición italiana del *Plutarco* de Ziegler, veía en la segunda parte de este título un añadido que debía eliminarse: *vid.* Ziegler, *op. cit.*, pág. 82.

ner en Plutarco la intención de combatir de forma paralela las doctrinas de las dos escuelas filosóficas rivales más importantes, así como a pensar que las seis obras supervivientes, tres antiepicúreas y tres antiestoicas, estarían estrechamente ligadas entre sí y constituirían, cada grupo por su parte, una especie de trilogía ideal[30]. Pero es dudoso que esto fuera así, pues, entre otras cosas, la tradición manuscrita de los tratados antiepicúreos conservados no es unitaria; antes al contrario, los tres han seguido suertes dispares en su transmisión, lo que confirma que no eran considerados como una trilogía y como tal conservados[31].

En efecto, los códices más antiguos, de entre los siglos X y XI, sólo incluyen una obra, *Lat. viv. (Vaticanus Urbin. gr.* 97 [U], el más antiguo de todos, datado hacia la mitad del siglo X; *Heidelbergensis Palatinus gr.* 283 [H], también del siglo X, aunque algo posterior al anterior; *Laurentianus* 69, 13 [L], códice rescripto de la segunda mitad del siglo XI; y *Parisinus gr.* 1955 [C], de la misma época que el anterior, del que es copia), o bien *Suav. viv. Epic. (Marcianus gr.* 250 [X], de la segunda mitad del siglo X). En el último decenio del siglo XIII tenemos las primeras ediciones planudeas, que ya incluyen ambos tratados seguidos, primero *Suav. viv.*

---

[30] Cf. ZIEGLER, *op. cit.*, pág. 155: «Ciertamente no es casual que también de los escritos antiepicúreos nos hayan llegado tres [...]; debemos reconocer más bien en ello la mano de un seleccionador, el cual, en un cierto momento, debió escoger las dos trilogías de escritos polémicos, que de ese modo han llegado hasta nosotros».

[31] Véanse al respecto las consideraciones de I. GALLO en su introducción a *Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto*, Nápoles, 2000, págs. 7 s. y 23. Tampoco los tratados antiestoicos fueron sentidos como una trilogía, pues, además de que una parte de la transmisión se realizó por separado (especialmente *Stoic. rep.)*, cuando se transmitieron juntos siempre se hizo sin unirlos uno a continuación del otro, hasta la edición canónica de STEPHANUS (1572).

Epic., con el n.º 43, y a continuación *Lat. viv.*, con el n.º 44: nos referimos al *Ambrosianus gr.* 859 (C 126 *inf.)* (α), copiado poco antes de 1296, a partir de distintos modelos, por un grupo de escribas que se iban alternando a las órdenes de Planudes, y al *Parisinus gr.* 1671 (A), terminado de copiar el 11 de julio de 1296, que contiene lo mismo que el anterior (69 tratados de *Moralia)* más las *Vidas*. No será hasta el tercer cuarto del siglo XIV que aparecerá un códice con toda la obra de Plutarco tal y como la conocemos en la actualidad: se trata del magnífico *Parisinus gr.* 1672 (E), en el que confluyen las anteriores ediciones planudeas y nueve tratados más de *Moralia* (numerados del 70 al 78), descubiertos e incluidos aquí, tras los 69 recogidos anteriormente, por Planudes o sus continuadores[32]; entre esos tratados se encuentra *Col.*, con el n.º 73, por lo que son 29 los que lo separan de *Suav. viv. Epic.* y *Lat. viv.* De este códice, o más bien de su modelo, procede el *Parisinus gr.* 1675 (B), datado en torno al año 1430, que contiene también los escritos antiepicúreos en el mismo orden que E aunque separados esta vez por 13 tratados. No obstante, entre los siglos XIV y XV encontramos diversos códices que parecen seguir otra vía de transmisión, pues, aparte de no incluir *Col.*, presentan los otros dos tratados en orden inverso al de la otra rama de la tradición manuscrita (así ocurre en el *Vaticanus gr.* 1676 [n], de mediados del XIV) y además no seguidos, sino separados por algún o algunos otros tratados (como vemos en otros tres códices, todos del siglo XV: el *Vat. Palatinus gr.* 170 [g]: siete tratados entre *Lat. viv.* y *Suav. viv. Epic.;* el

[32] Véase al respecto el artículo de M. MANFREDINI, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *Annali della Scuola Normale di Pisa* 6 (1976), 453-485.

Lond. Harleianus 5692 [c]: dos tratados, y el *Laurentianus gr.* 56, 2 [d]: un tratado)[33].

En resumen, es constatable una cierta simetría entre los tratados antiepicúreos y los antiestoicos de Plutarco recogidos en el *Catálogo de Lamprias,* y no podemos descartar que en principio se tomaran tres tratados de cada grupo conscientemente (aunque tampoco en el *Catálogo de Lamprias* aparecen juntos), pero lo cierto es que luego la gente que los leía y los copiaba no los consideró una trilogía, pues no sintió la necesidad de ponerlos uno a continuación del otro hasta muchísimo tiempo después. No hubo, pues, una trilogía antiepicúrea unitariamente transmitida.

Por lo que se refiere al público al que iban dirigidos estos tratados, actualmente hay consenso general entre los estudiosos respecto a que los escritos antiepicúreos de Plutarco (al igual que los antiestoicos, incluidos también por Ziegler entre los escritos científicos de filosofía) estarían pensados para ser leídos sobre todo en la escuela de Plutarco y en otras similares[34]. Donini ha sugerido recientemente que la mayor dificultad de comentarios como el *De animae pro-*

[33] Para recopilar esta información hemos utilizado fundamentalmente el *Inventario de los manuscritos griegos de Plutarco* del profesor R. Caballero, a quien agradecemos su gentileza al proporcionarnos una copia del trabajo, aún inédito, y su paciente amabilidad aportando datos, aclarando dudas y comentando ideas.

[34] No obstante, C. Santaniello, «Rapporti fra generi letterari e pubblico nel *corpus* plutarcheo», en I. Gallo-C. Moreschini (eds.), *I generi letterari in Plutarco,* Nápoles, 2000, págs. 271-286, ha subrayado (en págs. 283 s.) el problema que plantea al respecto la dedicatoria de *Col.* (sobre la que hablaremos con más detalle en la introducción particular a este tratado) al procónsul de Acaya L. Herennio Saturnino, quien, a lo que sabemos, no era íntimo de Plutarco ni tenía ninguna relación con su escuela (aunque sí, por su posición e influencia, con otros poderosos personajes romanos amigos de Plutarco, como Sosio Seneción).

creatione in Timaeo o las *Platonicae quaestiones* frente a tratados como *Col.* o *De virtute morali* (que Ziegler incluía entre los tratados filosófico-populares de argumento ético) reflejaría que estaban destinados a dos tipos de público distintos por su grado de preparación[35]; es una hipótesis plausible, pero, como apunta Santaniello[36], también para algunos tratados, entre ellos los de polémica antiepicúrea y antiestoica, se puede pensar en un público de nivel cultural no inferior, o no mucho, al de la literatura exegética. En todo caso, superada ya la errónea distinción de Ziegler entre escritos científicos y populares, podemos afirmar, con Gallo, que los tratados antiepicúreos de Plutarco, al igual que el resto de sus escritos filosóficos, estaban «reservados a una *élite,* en muchos casos no de una escuela, sino de una larga categoría de personas, pero siempre *pepaideuménoi*»[37].

Volviendo al terreno de la transmisión textual, merece la pena señalar finalmente que *Lat. viv.* tiene poco en común, por lo que se refiere a aspectos formales y de contenido, con los otros dos tratados antiepicúreos[38], como tendremos ocasión de comprobar luego en las introducciones particulares a cada uno de ellos; sin embargo, han sido *Suav. viv. Epic.* y *Col.*, el primero continuación del segundo, como veremos, y ambos, atendiendo a la forma literaria, diálogos (aunque disten bien poco de los tratados filosóficos propiamente dichos de

[35] P. Donini, «Il trattato filosofico in Plutarco», en Gallo-Moreschini (eds.), *op. cit.*, págs. 133-145.

[36] Santaniello, *op. cit.*, pág. 283, n. 34.

[37] I. Gallo, «Plutarco», en I. Lana-E. V. Maltese (dir.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. III, Turín, 1998, págs. 31-50, en pág. 38.

[38] Cf. Gallo, *Vivi nascosto...*, pág. 8.

Plutarco)[39], los tratados que más han estado desunidos durante las etapas de su transmisión. En efecto, ambas obras están bastante separadas en los dos códices, E y B, que las contienen completas, así como en la *editio princeps* de los *Moralia*[40]: en concreto las separan treinta ensayos en E, catorce en B y cuarenta y ocho en la Aldina. Según señalan los editores Einarson-De Lacy[41], el primero que las dispuso seguidas fue el jurista e historiador francés Arnoul Le Ferron (Ferronus) en su traducción latina (Lyon, 1555); pero, al no caer en la cuenta de que el comienzo de *Suav. viv. Epic.* se refiere a *Col.*[42], Ferronus mantuvo el orden de la edición que manejaba[43], limitándose a omitir los ensayos que las separaban. Esta ordenación fue asumida por el francés Robert Estienne (Stephanus) en su edición canónica de 1572[44], en la que estos ensayos aparecen respectivamente con los números 73 y 74 (y a continuación, con el n.º 75, *Lat. viv.),* y de esta edición pasó a todas las posteriores, a pesar de que a mediados del siglo XVII, es decir sólo unas décadas después, Pierre Gassendi había advertido ya la es-

---

[39] Sobre la distinción entre diálogos y tratados filosóficos en la obra de Plutarco véase DONINI, *op. cit.*, quien propone relacionar esa distinción con las dos diferentes tendencias o interpretaciones del platonismo, la escéptica y la dogmática, que encontramos en el propio Plutarco.

[40] Publicada en 1509 por las prensas venecianas de Aldo Manuzio, al cuidado de Demetrio Ducas en colaboración con Erasmo, y compuesta aparentemente a partir de un gemelo perdido del códice B.

[41] B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia,* vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, pág. 3.

[42] Cf. *Suav. viv. Epic.* 1 (1086D).

[43] Probablemente la de Basilea de 1542, que era una simple reproducción de la Aldina.

[44] Los *Moralia* se suelen citar según los números de página de la reedición de 1599, que incluía la versión latina de Xylander.

trecha relación entre ambos tratados y la precedencia de *Col.*, al referirse a éste como «el primero de los dos libros contra Colotes» *(priore in Coloten libro)*[45].

Por tales razones, en el presente volumen hemos decidido invertir el orden habitual en que estos tratados plutarqueos, *Col.* y *Suav. viv. Epic.*, suelen presentarse: somos conscientes, por supuesto, de que esta ruptura de la tradición ecdótica podrá ser criticada desde diversos ángulos, pero, en primer lugar, contamos con algunos precedentes que podemos invocar en nuestro apoyo, desde el propio *Catálogo de Lamprias* (que incluye *Suav. viv. Epic.* a continuación de *Col.)*, pasando por la traducción dieciochesca del abate Dominique Ricard[46], hasta el conocido *Plutarco* de Ziegler (que comienza con *Col.* su análisis de los escritos antiepicúreos de Plutarco y considera explícitamente *Suav. viv. Epic.* continuación de éste)[47], y, en segundo lugar, recordamos que es deber de todo filólogo acercarse lo más posible y restaurar de la manera más fidedigna los textos originales, y eso incluye también restablecer el orden que refleje la secuencia temporal en que esos textos fueron escritos.

3. *Ediciones y traducciones*

Para la presente traducción de los tratados antiepicúreos de Plutarco hemos seguido la edición de B. Einarson-Ph. H. de Lacy, *Plutarch's Moralia,* vol. XIV (Loeb Classical Library, 428), Cambridge, Mass.-Londres, 1967, aunque co-

---

45 P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuri,* Lyon, 1649, pág. 116.

46 *Œuvres morales de Plutarque,* 17 vols., París, 1783.

47 Ziegler, *op. cit.*, págs. 155-161 («[*Suav. viv. Epic.*] puede considerarse continuación del *adv. Col.*»: pág. 157).

tejándola en todo momento con la de M. Pohlenz-R. Westman, *Plutarchi Moralia,* vol. VI, fasc. 2 (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig, 1959[2]. No obstante, en algunos pasajes discrepamos de la lectura de los primeros y preferimos la de los segundos o bien la de otros autores: a este respecto, remitimos al lector, además de a las notas textuales en cada una de las introducciones particulares a los tratados que componen este volumen, a las notas que en esos pasajes explican nuestra discrepancia y sus razones. Fuera de estas dos, no existe, por ahora, ninguna otra edición completa de los tratados antiepicúreos de Plutarco. A la espera de que aparezca el volumen correspondiente en la colección Budé (que, al parecer, aún no está asignado a ningún investigador), en el *Corpus Plutarchi Moralium,* que vienen publicando conjuntamente la Universidad de Salerno y el Istituto Universitario Orientale de Nápoles, ha aparecido recientemente la edición del *De latenter vivendo* a cargo de I. Gallo *(Plutarco. Se sia ben detto vivi nascosto,* Nápoles, 2000), y están en preparación las del *Contra Colotem* y *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* a cargo, respectivamente, de M. Bonazzi y A. Casanova.

De las obras plutarqueas que componen el presente volumen sólo conocemos dos comentarios modernos, ambos del mismo tratado: son los de K.-D. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu* Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: Kap. 1-8* (Beiträge zur klassischen Philologie, 124), Königstein, 1982[48], y F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum:*

[48] Estamos aún a la espera de que se publique la segunda parte de este comentario, cuya preparación se anunció ya en la revista *Ploutarchos* 2.2 (1986).

Introd., trad. e commento, Génova, 1993. Aunque no se trate de comentarios filológicos propiamente dichos, hay que citar aquí también los exhaustivos estudios de H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (Studien zur antiken Philosophie, 4), Amsterdam, 1974, y R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle* (Acta Philosophica Fennica, 7), Helsinki, 1955.

En cuanto a traducciones, hemos manejado especialmente la inglesa que acompaña a la citada edición de la Loeb Classical Library; para traducciones anteriores remitimos a las listas que cierran las introducciones a cada uno de los tratados antiepicúreos en esa edición (unas listas bastante completas pero en las que habría que incluir, al menos, la traducción francesa de Jacques Amyot, *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque,* París, 1587, tomo I, págs. 277-290 [*XLI. Que l'on ne sçauroit viure ioyeusement selon Epicurus*] y 291-292 [*XLII. Si ce mot commun est bien dit, Cache ta vie*]; tomo II, págs. 588-598 [*LXIX. Contre l'Epicurien Colotes*]). Con posterioridad a la traducción inglesa de Einarson-De Lacy han aparecido, que sepamos, dos traducciones completas de los tratados antiepicúreos: una al francés, editada, junto con los tratados antiestoicos, por Jean Salem (*Plutarque. Du stoïcisme et de l'épicurisme,* París, 1996; pero la autoría de Salem se limita a la introducción y a unas breves notas, pues se trata en realidad de la ya citada traducción del abate Ricard), y otra al griego moderno, dentro de la traducción de los *Ηθικά* de Plutarco publicada por la editorial Kaktos al cuidado de B. Mandilarás (*Ηθικά 28. Περί των κοινών εννοιών προς τους Στωικού, 'Oτι ουδέ ηδέως ζην έστιν κατ' Επίκορον,* y *Ηθικά 29. Προς Κωλώτην, Ει καλώς είρηται το λάθε βιώσας, Περί μου-*

σικής, Atenas, 1997)[49]. De tratados sueltos han aparecido también varias traducciones. Del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* hay ahora tres traducciones italianas: la de A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, certeramente anotada y con una buena introducción; la que acompaña al citado comentario de Albini, que también hemos tenido siempre a la vista tanto para la traducción como para las notas a este tratado; y la de F. Sircana, *Plutarco. Non è possibile vivere felici seguendo Epicuro,* Como-Pavía, 1997, correcta pero con introducción breve —y algo desenfocada— y notas mínimas. Del *De latenter vivendo* existen también de tres traducciones recientes: una inglesa a cargo de D. A. Russell, incluida en su libro *Plutarch: Selected Essays and Dialogues,* Oxford, 1993, págs. 120-124; otra italiana, que acompaña a la citada edición de Gallo; y una tercera alemana a cargo de U. Berner- R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?,* Darmstadt, 2000, bilingüe y anotada, con amplias introducciones sobre el autor y la obra e interesantes ensayos interpretativos que facilitan la comprensión del tratado. Del *Contra Colotem,* en cambio, sólo conocemos la existencia (aunque no hemos podido consultarla) de la memoria de licenciatura inédita de D. Babut, redactada en 1951 y titulada «Le *Contre Colotès* de Plutarque. Traduction et commentaire», que R. Flacelière

[49] Para el año 2005 está prevista la aparición, en la «Bibliothèque de la Pléiade» del editor Gallimard, de un volumen consagrado a los *Épicuriens* en el que el profesor J. Boulogne, de la Universidad de Lille, ofrecerá su traducción de los textos antiepicúreos de Plutarco: *vid. Ploutarchos* 15.2 (1999). De reciente aparición es su libro *Plutarque dans le miroir d'Épicure* (Lille, 2003), que, aunque todavía no ha podido ser leído por el traductor del presente volumen, al menos queda incluido en la bibliografía.

reconoce haber usado con profusión en su artículo sobre «Plutarque et l'épicurisme» citado más adelante. Por lo que respecta, en fin, a traducciones castellanas, sólo tenemos noticia de una del tratado *De latenter vivendo,* debida a Diego Gracián y publicada en Salamanca en 1571 *(Morales de Plutarco,* fo. 238v-240: *Apologia contra Epicuro Philosopho porque dixo esta razon. Lathe biosas, a saber. Vive de tal manera, que ninguno te sienta aver vivido)*[50].

[50] Cf. J. Bergua Cavero, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII),* Zaragoza, 1995, págs. 162 s., y referencia completa en pág. 272.

BIBLIOGRAFÍA

En cuanto a bibliografía secundaria, en el siguiente listado se recogen sólo aquellos trabajos que tratan específicamente sobre los tratados antiepicúreos de Plutarco o que estudian la relación entre éste y la doctrina epicúrea, tanto en general como sobre algún aspecto concreto. Por su relación directa con este tema, se incluyen también algunas referencias a la situación del epicureísmo en la época de Plutarco y su relación con otras escuelas, y particularmente a la figura del epicúreo Colotes. No es éste, sin embargo, el lugar adecuado para referirse con mayor detalle a la, por lo demás, extensísima bibliografía sobre Epicuro y su escuela[1]; nos limitaremos, pues, a señalar aquí: a) algunos estudios generales recientes, como los artículos de M. Erler, «Epikur» y «Die Schule Epikurs», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, 4: Die hellenistische Philosophie,* Basilea, 1994, págs. 29-202 y 203-380 (sobre Colotes: 235-240), respectivamente, y el de R. Goulet, «Épicure de Samos», en el *Dictionnaire des philosophes antiques,* vol. III, París, 2000, págs. 154-

---

[1] Cf., al respecto, la puesta al día bibliográfica, con amplios comentarios, que constituye la parte segunda del volumen colectivo *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante,* Nápoles, 1986, que puede completarse ahora acudiendo a los tres volúmenes de *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993),* Nápoles, 1996.

181 (aunque el libro de C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, sigue siendo de recomendable lectura); b) la edición al uso: G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turín, 1973, si bien conviene manejarla conjuntamente con la venerable edición de H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, todavía bastante útil; y c) la única traducción más o menos completa: la italiana de M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere*, Turín, 1983[2].

F. Albini, «Osservazioni sul *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en G. D'Ippolito, I. Gallo (dir.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 65-69.

L. Alfinito, «Sull'epicureismo di Cassio in Plutarco, *Vita di Bruto*, 37», *Vichiana* 3 (1992), 227-236.

H. von Arnim, «Kolotes», *RE* XI 1 (1921), 1120-1122.

G. Arrighetti, «Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote», *Cronache Ercolanesi* IX (1979), 5-10.

A. Barigazzi, «Note al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Prometheus* 3 (1977), 255-266, y 4 (1978), 139-154.

—, «Plutarco e il dialogo 'drammatico'», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «L'amore: Plutarco contro Epicuro», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 89-108.

—, «Una declamazione di Plutarco contro Epicuro: il *De latenter vivendo*», *Prometheus* 16 (1990), 45-64 (reimpr., en versión revisada y corregida, en su libro *Studi su Plutarco*, Florencia, 1994, págs. 115-140).

U. Berner, «Plutarch und Epikur», en U. Berner-R. Feldmeier-B. Heininger-R. Hirsch-Luipold, *Plutarch. Ist «Lebe im Verborgenen» eine gute Lebensregel?*, Darmstadt, 2000, págs. 117-139.

[2] Existe una útil versión, también italiana, de los *Epicurea* de Usener, realizada por L. Massa Positano y publicada en Padua en 1969.

E. BIGNONE, «Studi plutarchei», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 14 (1916), 257-283.

—, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936 (2.ª ed., 1973).

J. BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme*, tesis doctoral (Universidad de París IV), París, 1986.

—, *Plutarque dans le miroir d'Épicure*, Lille, 2003.

F. E. BRENK, «Cassius' «Epicurean» Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's *Broutos*», en I. GALLO (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 109-118.

A. CARLINI, «Appunti di lettura», *Maia* 21 (1969), 273-279.

A. CONCOLINO MANCINI, «Sulle opere polemiche di Colote», *Cronache Ercolanesi* 6 (1976), 61-67.

P. COSENZA, «Plutarco e la ragion di Stato. Osservazioni su alcuni particolari dei *Praecepta gerendae reipublicae* e del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Archivio della Ragion di Stato* 6 (1998), 125-128.

W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (reimpr. Ámsterdam, 1965).

P. DE LACY, «Colotes' First Criticism of Democritus», en J. MAU & E. G. SCHMIDT (eds.), *Isonomia*, Berlín, 1964, págs. 67-77.

T. DORANDI, «Gli scritti antiepicurei di Plutarco», en *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Nápoles, 1983, págs. 679-682.

—, «Colotès de Lampsaque», en R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, París, 1994, págs. 448-450.

M. ERLER, «Kolotes [2]», en *Der Neue Pauly*, Bd. VI (1999), cols. 671 s.

J. FERGUSON, «Epicureanism under the Roman Empire», *ANRW* II 36.4 (1990), 2257-2327.

F. FERRARI, «La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. *Pyth. orac.* 10», en M. ERLER (ed.) *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart, 2000, págs. 149-163.

R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Génova, 1959, págs. 197-215.

P. Frassinetti, «Altre note al *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* di Plutarco», en R. Gendre (ed.), *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni*, Alessandria, 1998, págs. 129-134.

I. Gallo, «La polemica antiepicurea nel *De latenter vivendo* di Plutarco: osservazioni e note esegetiche», en *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale (Napoli-Anacapri, 19-26 maggio 1993)*, Nápoles, 1996, vol. II, págs. 929-937.

—, «Plutarco contro Epicuro: l''anima luce' nel *De latenter vivendo*», en *Ὁδοὶ Διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Florencia, 1996, págs. 215-220.

G. Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en I. Gallo (dir.), *Contributi di filologia greca*, Nápoles, 1990, págs. 61-90.

M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Nápoles, 1981.

—, *Cinismo e epicureismo*, Nápoles, 1992.

—, *Kepos e Peripatos*, Nápoles, 1999.

S. González Escudero, «Εὐδαιμονία divina en el *Colotes* de Plutarco», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, págs. 123-130.

J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW* II 36.5 (1992), 3353-3383.

G. Indelli, «Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino», *Cronache Ercolanesi* 30 (2000), 45-52.

A. M. Ioppolo, «Su alcune recenti interpretazioni dell scetticismo dell'Accademia. Plutarch. *Adv. Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao», *Elenchos* 21 (2000), 333-360.

M. Isnardi Parente, «Plutarco contro Colote», en I. Gallo (dir.), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco* (= *Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 9), Ferrara, 1988, págs. 65-88.

G. M. Lattanzi, «La composizione del *De latenter vivendo* di Plutarco», *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica* 60 (1932), 332-337.

J. F. MARTOS MONTIEL, *El tema del placer en la obra de Plutarco,* Zaragoza, 1999, págs. 114-131.

J. G. MONTES CALA, «Εὐφροσύνη convival en Plutarco», en J. G. MONTES-M. SÁNCHEZ-R. J. GALLÉ (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998),* Madrid, 1999, págs. 3-28.

R. PIETTRE, «La proscynèse de Colotès: une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117b-f», en *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature. 18 (Aussois, 25-30 août 1997),* París, 1998, págs. 185-202.

D. N. SEDLEY, «Colotes», en D. J. ZEYL (ed.), *Encyclopedia of Classical Philosophy,* Londres-Chicago, 1997, págs. 148 s.

O. SEEL, «Zu Plutarchs Schrift *De latenter vivendo* (Plut., *Mor.* 75, 1128 a - 1130 c, VI 479 Bernard.)», en *Antidosis. Festschrift für W. Kraus zum 70. Geburtstag*, ed. por R. HANSLIK, A. LESKY & H. SCHWABL, Viena-Colonia-Graz, 1972, págs. 357-380.

P. A. VANDER WAERT, «Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism», *Greek, Roman & Byzantine Studies,* 30 (1989) 225-267.

J. I. WARREN, «Socratic scepticism in Plutarch's *Adversus Colotem*», *Elenchos* 23 (2002) 333-356.

R. WESTMAN, «Kritisches zu Plutarch *Moralia* 1033 A-1130 E», *Acta Academiae Aboensis* 24 (1959), 1-15.

K. ZIEGLER, *Plutarco,* ed. italiana, trad. por M.ª Rosa Zancan Rinaldini, del libro *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart, 1949 [= PAULY-WISSOVA, *RE*, XXI, 1951, cols. 635-962]), Brescia, 1965, págs. 155-161.



SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR PLACENTERAMENTE SEGÚN EPICURO

INTRODUCCIÓN

Son numerosos los investigadores que han resaltado la importancia del tratado plutarqueo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (Suav. viv. Epic.)*[1], principalmente desde el punto de vista de su contenido, pero también del de su composición y su calidad literaria[2]. Ya Bignone afirmó que era uno de los escritos más importantes de Plutarco[3], y Ziegler, quizás el mejor conocedor de la obra del Queronense, aunque reconoce la manera «unilateral y a menudo hostil» en que trata Plutarco la figura y la doctrina de Epicuro, admite sin embargo que «los capítulos en los que exalta el alto sentimiento de felicidad de quien obra espiritualmente y la profunda dicha del creyente están entre las cosas más bellas por él escritas y merecen incluirse entre las más nobles producciones de este tipo»[4].

---

[1] Sobre el título latino de este tratado, que es una traducción imperfecta del título original griego, *vid.* A. Barigazzi, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, pág. XIII, n. 14.

[2] Cf. H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Amsterdam, 1974, pág. 1.

[3] E. Bignone, «Studi plutarchei», *Riv. di Filologia ed Istruz. Class.* 14 (1916), 257-283, en pág. 257.

[4] K. Ziegler, *Plutarco,* Brescia, 1965, pág. 159.

Este tratado, incluido con el número 82 en el *Catálogo de Lamprias,* se relaciona estrechamente, tanto por su contenido como por su fecha de composición, con el *Adversus Colotem (Col.),* del que es continuación (aunque tradicionalmente, como ya dijimos en la introducción que abre este volumen, se haya incluido antes) y al que se refiere varias veces de manera más o menos explícita[5]. Ambos tratados tienen como origen el libro de Colotes refutado por Plutarco en *Col.*, aunque en *Suav. viv. Epic.* la crítica se dirige contra el epicureísmo en general, y en particular contra su doctrina ética, que pone el placer como objetivo vital para la consecución de la felicidad. En cuanto a la cronología, Plutarco debió de escribir *Suav. viv. Epic.* inmediatamente después de *Col.*, a juzgar por lo que él mismo nos dice[6]; en todo caso, no debió mediar mucho tiempo entre la composición de un tratado y otro, por lo que, ateniéndonos a los datos que nos proporciona la dedicatoria de *Col.*, según vimos, podemos situar con seguridad la composición de *Suav. viv. Epic.* en torno al 99 d. C.

La obra arranca inmediatamente después de la lección que Plutarco, en su escuela de Queronea, dedicó a refutar el libro de Colotes, como vimos, y nos presenta la discusión que tuvo lugar tras esa lección entre Plutarco y varios de sus discípulos mientras se dirigen paseando hacia un gimnasio cercano a la escuela. Al contrario de lo que ocurría en *Col.*, donde el principal interlocutor es Plutarco, la exposición de los argumentos recae aquí en varios personajes, principalmente Teón, presentado como un hábil polemista que sostiene la mayor parte de la refutación de las tesis epicúreas

---

[5] Cf. caps. 1 (1086C-D), 2 (1087A) y 15 (1097A).

[6] Cf. cap. 1 (1086D): «todo cuanto se me ocurrió objetarle (a Colotes) en defensa de los filósofos lo he puesto ya por escrito *(egráphē próteron)*».

(caps. 3-19 y 24-31), y, en menor medida, Aristodemo, que se encarga de los temas de teología (caps. 20-23)[7], aunque también Zeuxipo, «el interlocutor que invita al diálogo o que lo solicita cuando languidece o parece llegar a su fin»[8], y el propio Plutarco, como sabio moderador, tienen breves intervenciones[9]. No estamos, pues, ante un falso diálogo, como era el caso de *Col.*, cuyo marco formal dialogado encierra en realidad una exposición continua del propio Plutarco, sino ante un verdadero diálogo[10], bien que distinto a los de Platón, que nuestro autor tenía como modelo, tanto en el estilo (amplios discursos expositivos, frente al ágil estilo socrático de preguntas y respuestas) como en la presentación y caracterización de los personajes («no existe distinción de temperamentos o de caracteres humanos..., sino diversidad de papeles y de competencias»)[11].

---

[7] En la pág. 123 de su edición teubneriana (Leipzig, 1959[2]), Pohlenz sugirió la posibilidad de que el hecho de que Plutarco, con la excusa de estar cansado, cediera el protagonismo a Teón y Aristodemo (cf. cap. 2 [1087A y C]) fuera una especie de dedicatoria a ellos del tratado.

[8] F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Génova, 1993, pág. 12.

[9] Hay que mencionar también a Heraclides, el personaje que, según informa Zeuxipo en el cap. 2 (1086 E-1087 A), abandona la clase después de la lección y antes de que comience la discusión; además, la intervención de Plutarco invitando a hablar de nuevo a Teón, que «no teme rendir cuentas de su memoria ante los jóvenes» (24 [1104A]), permite suponer que están también presentes otros discípulos y alumnos de la escuela de Plutarco, que oyeron la lección (cf. *Col.* 26 [II 22B]) y acompañan al maestro durante el paseo y la charla posterior.

[10] Cf. I. Gallo, «Forma letteraria nei *Moralia* di Plutarco: Aspetti e problemi», *ANRW* II 34.4 (1998), 3511-3540, en pág. 3523.

[11] Albini, *op. cit.*, pág. 13. Sobre estas diferencias entre *Suav. viv. Epic.* y los diálogos platónicos, *vid.* Ziegler, *op. cit.*, págs. 301 s., y Barigazzi, *op. cit.*, págs. VIII-X; en general, sobre el diálogo plutarqueo, *vid.* R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig, 1895 (reimpr. Hildesheim, 1963), vol. II, págs. 124-237.

Otra importante diferencia entre ambas obras es el tono en que está escrito *Suav. viv. Epic.*, mucho más suavizado frente a la notable dureza y acritud de *Col.* En efecto, el ardor con que Plutarco defiende en *Col.* sus puntos de vista frente a la doctrina epicúrea, haciendo gala de un apasionamiento que a veces raya en la grosería y de un tono irónico que a menudo revela desprecio, se encuentra ahora atemperado en buena medida en beneficio de la consistencia argumental y la claridad en la exposición. Todo ello, por supuesto, sin dejar de recurrir largamente a la ironía ni despreciar la utilización de otros procedimientos retóricos habituales en la polémica filosófica. Por ejemplo, aunque Plutarco anuncia su intención de ser objetivo y dice a su auditorio que no quiere recoger las habladurías de los demás sobre la secta epicúrea[12], lo cierto es que utiliza con generosidad los reproches y acusaciones que tradicionalmente se hacían a Epicuro y sus adeptos: promiscuidad, gula, ignorancia y desprecio por la cultura, lenguaje insolente hacia los otros filósofos, etc.[13]; así, ese pretendido rechazo a servirse de ciertas críticas calumniosas contra los epicúreos parece ser más bien un simple juego retórico para llamar la atención precisamente sobre esas críticas.

Por otro lado, la estructura de *Suav. viv. Epic.* es mucho más rica, elegante y equilibrada que la del tratado contra Colotes[14]. Esa misma riqueza, adornada con continuos jue-

---

[12] Cf. *Suav. viv. Epic.* 14-15 (1096E-F) y 19 (1100D).

[13] Sobre estas acusaciones, cf. ALBINI, *op. cit.*, pág. 30.

[14] Sobre la estructura de *Suav. viv. Epic.*, cf. B. EINARSON-PH. H. DE LACY, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge, Mass.-Londres, 1967, págs. 4-8; BARIGAZZI, *op. cit.*, pág. XI; K.-D. ZACHER, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu* Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: Kap. 1-8*, Königstein, 1982, págs. 18-23; ALBINI, *op. cit.*, págs. 13 s.

gos de simetría, ha dado como resultado diferentes interpretaciones de esta obra. Para Barigazzi, que sigue con pequeñas diferencias el esquema propuesto por Adam, *Suav. viv. Epic.* se divide en dos partes, cada una de las cuales se puede subdividir a su vez en cuatro bloques. Tras la introducción (caps. 1-2 [1086C-1087C]), en la que se presenta a los personajes y se nos informa de las circunstancias y del tema que se va a desarrollar, la primera parte (caps. 3-8) está dedicada a la refutación de la doctrina epicúrea del placer, que Barigazzi subdivide en cuatro apartados: el placer de la carne (cap. 3 [1087D-1088C]), el recuerdo de los placeres de la carne (caps. 3-4 [1088D-1089C]), la estabilidad corporal (*eustátheia tês sarkós*) y la esperanza de que perdure (caps. 4-6 [1089D-1091A]), y la liberación del mal *(phygè kakoû:* caps. 7-8 [1091A-1092D]). La segunda parte, la más extensa (caps. 9-31), pasa revista, con profusión de ejemplos, a los goces de los que se privan los epicúreos: los goces provenientes del conocimiento (caps. 9-14 [1092D-1096E]), de la acción política (caps. 15-19 [1096F-1100D]), de la fe en Dios (caps. 20-23 [1100E-1103E]) y de la esperanza en la vida ultraterrena (caps. 24-31 [1103E-1107C]). Por su parte, los editores Einarson-De Lacy dividen también el tratado en dos secciones, pero la primera constaría de tres partes, que se corresponden con la división tripartita del alma en Platón y los tres tipos de vida de Aristóteles: *apolaustikós* (caps. 3-8), *theōrētikós* (9-14) y *praktikós* (15-19), mientras que la segunda, precedida de una pequeña digresión, se dividiría a su vez en dos partes, una que centra su crítica en la actitud epicúrea hacia los dioses (caps. 20-24), y la otra, en su negación de la otra vida (25-30); el capítulo 31, finalmente, sería un resumen de los altos placeres que excluye Epicuro al sujetar el alma al cuerpo y definir el bien como rechazo del mal. Esta interpretación, menos equilibrada que

la de Barigazzi, es sin embargo mucho más rica en implicaciones filosóficas; además, el hecho de situar el comienzo de la segunda parte del tratado en el capítulo 20, precisamente cuando, según relata Plutarco, «se decidió interrumpir el paseo y ... nos sentamos en los bancos», subrayaría, como sugiere Albini, «el significado de las dos vidas del alma: la terrena y la ultraterrena; probablemente por eso en la primera parte los personajes del diálogo caminan, están en movimiento, y en la segunda se detienen, están en reposo»[15].

El presente tratado, pues, es un profundo y elaborado ataque de Plutarco al meollo de la Ética epicúrea, su teoría del placer (con sus implicaciones psicológicas y teológicas), que complementa perfectamente la polémica desarrollada en *Col.* contra la Lógica y la Física del Jardín. La posición de Plutarco ha sido perfectamente resumida por Einarson-De Lacy en la introducción a su edición del tratado para la *Loeb Classical Library* (pág. 10): «La respuesta de Plutarco a Epicuro consiste en una combinación de la posición platónica de que el placer proveniente de la remoción del dolor es impuro, servil e insignificante, con la concepción aristotélica de que las más altas actividades del alma proporcionan los más altos placeres. Plutarco es especialmente crítico con el papel que Epicuro asigna a la mente, argumentando que la memoria y la anticipación no pueden remediar la inestabilidad del placer físico, que las opiniones sobre cosas que los epicúreos aceptan como ciertas son menos capaces de disipar la angustia mental que algunas de las que rechazan como falsas, y que la referencia al cuerpo de todas las actividades de la mente destruye totalmente el nivel superior de la vida humana». Conviene, no obstante, que dediquemos

[15] ALBINI, *op. cit.*, pág. 14.

espacio a repasar con cierto detalle los argumentos empleados por el Queronense para combatir una doctrina, la del hedonismo epicúreo, tan contraria a su ideario filosófico[16].

Como es sabido, según la doctrina epicúrea el principio del bien es el placer de la carne, por referencia al cual se explican todas las acciones y creaciones humanas. Plutarco rebatirá esta idea con el argumento, de clara raíz platónica, de que el bien no puede ser el placer físico debido a su impureza al estar mezclado con el dolor[17], y mostrará con distintos ejemplos que tal placer es más limitado, tanto espacial como temporalmente, que el dolor, pues éste dura más y se siente por todo el cuerpo, en cambio aquél es breve y localizado. Así, frente al famoso axioma epicúreo que localiza el bien en el vientre *(perì gastéra tagathòn eînai)*[18], Plutarco muestra cómo nuestro cuerpo, que experimenta placeres poco duraderos, nos ocasiona en cambio frecuentes y largos sufrimientos. Es más, esos placeres dependen esencialmente del dolor, pues, según establece Epicuro, su límite superior es el rechazo del dolor (1087D-1088D).

Con todo, Plutarco reconoce que, finalmente, Epicuro coloca en el alma el asiento de la felicidad. Pero subraya enseguida que es la propia inseguridad y pobreza de su concepción lo que lleva al filósofo a colocar en el alma el *télos*. Tal cambio le parece bien a nuestro autor, por supuesto, siempre que se explique como una tendencia a algo mejor y

---

[16] Resumimos aquí el análisis plasmado en J. F. Martos Montiel, *El tema del placer en la obra de Plutarco*, Zaragoza, 1999, págs. 118-131.

[17] Cf. especialmente Platón, *Filebo* 46a-47e, aunque la idea está presente prácticamente en toda la obra; ya en *República* 509a, la hipótesis de la identidad entre la idea del bien y el placer se considera no sólo errónea, sino indecente y vergonzosa.

[18] *Suav. viv. Epic.* 3 (1087D); Plutarco recuerda también este controvertido axioma epicúreo en el capítulo 17 (1098D) de esta obra y en *Col.* 2 (1108C) y 30 (1125A). Cf. Epic., frag. 227 Arrighetti.

más perfecto y se acepte que el alma tiene placeres propios que no están supeditados a las experiencias del cuerpo (1088D-1089A).

Plutarco ataca vigorosamente la tesis epicúrea por la que el alma misma no encuentra la felicidad más que en los placeres sensuales o en el recuerdo que de ellos guarda. En su opinión, el recuerdo del placer es algo «tenue y rancio» (1088F) y sólo deja en el alma «una sombra y un sueño» (1089B); igualmente, la esperanza de placer tal y como la conciben los epicúreos es algo inseguro e inestable. Por tanto, esos placeres anímicos, que la doctrina epicúrea basa solamente, según la interpreta Plutarco, en el recuerdo y la esperanza de placeres físicos, serían menos sustanciales incluso que las sensaciones corporales de las que provienen, y poner en ellos el asiento de la felicidad equivaldría a establecer un bien supremo con una base tan inestable que en cualquier momento podría verse sacudida y hacer que se derrumbase todo lo construido sobre ella (1089E). Un bien tan precario tampoco libera la mente de los miedos y angustias que, en la concepción epicúrea, constituyen el principal obstáculo para la vida de placer. En este punto, señala Plutarco, los epicúreos se contradicen de manera flagrante (1090C-D).

Para el Queronense, reducir el concepto del bien al rechazo del dolor es creer, siguiendo el conocido ejemplo platónico[19], que el límite máximo del placer está en la parte media; sería algo semejante a la alegría de los esclavos recién liberados de los grilletes que no conocen nada mejor, para quienes el simple hecho de no sentir en sus manos el peso de los hierros constituye el más alto gozo (1091D-E). Otro argumento empleado por Plutarco para atacar esa idea

[19] Cf. PLAT., *República* 584b-e y 586a.

epicúrea es el de que tal concepción del bien destruye los más eminentes rasgos de la vida humana y los reduce al nivel de los animales, o incluso más bajo (1091B-D).

Tras esta descarnada crítica de la asunción como bien supremo del placer corporal, cuya imposibilidad de ocupar ese puesto, por impuro e irracional, queda demostrada, Plutarco pasa a considerar aquellos placeres de los que los epicúreos se privan y apartan (con idea de hacer más evidente que el *hēdéōs zên* que ellos proclaman no es más que una vida disoluta, *apolaustikós,* que desprecia aspectos tan importantes e imprescindibles como el estudio o la política) y a demostrar cuánto mayores y más puros son (1092D-E).

En primer lugar, la vida contemplativa, despreciada por los epicúreos, proporciona sin embargo placeres que están libres de cualquier mezcla de dolor y son verdaderamente agradables para la mente, pues provienen del ejercicio de su facultad principal, que es la obtención de saber y el conocimiento de la verdad. Éstos son los placeres que producen la historia, el arte, la literatura, las matemáticas y la astronomía, que constituyen goces mucho más sustanciales y puros que la mera acumulación de placeres físicos. La actitud de rechazo de los filósofos del Jardín hacia estos placeres es tanto más contradictoria e inverosímil cuanto que, como hacen por ejemplo con la música, la oyen con gusto en los teatros pero en cambio desprecian hablar de problemas estéticos o de teoría musical. Los epicúreos sustraen así los placeres que son propios de la parte mejor del hombre, su alma, sustituyéndolos por insustanciales experiencias corporales que embotan la razón (1096C-D). También el recuerdo de estos placeres intelectuales es algo agradable y gozoso, frente al de los placeres corporales, que es mezquino y fugaz. Además, como Plutarco se encarga de demostrar por extenso, dan el debido reconocimiento a los más altos valo-

res de la naturaleza humana y a la supremacía de la mente sobre el cuerpo; algo que, según nuestro autor, queda muy lejano a la doctrina epicúrea, la cual, al abolir el carácter sustancial del alma, «hace al hombre enteramente de carne» (1096E).

En segundo lugar, la vida activa confiere beneficios que, al llevarnos al reconocimiento y la gratitud públicos, nos proporcionan placeres mucho mayores que las triviales actividades de los epicúreos en su Jardín, que según Plutarco no consisten más que en continuos banquetes y lascivas promiscuidades con mujeres (1097D-E). El hedonismo epicúreo, que ensalza el placer y desprecia la tradicional organización política y religiosa, es presentado por nuestro autor como incompatible con la práctica militar y política, de cuyos goces «es imposible que participen quienes tienen a honra y gala llevar una vida insociable, alejada de la política, carente de humanidad y sin contacto con la divinidad» (1098D).

Según el Queronense, aunque los epicúreos afirman que obrar bien es más placentero que experimentar un bien, esto es, que conceder un beneficio es más placentero que recibirlo (1097A), sin embargo sus acciones contradicen esa enseñanza, cuando tanto las personas normales como las muy importantes muestran claramente una preferencia por la gloria antes que por los excesos. No quiere esto decir que los hombres de acción no disfruten de los placeres corporales: por supuesto, también ellos comen y beben en compañía de sus amigos con profundo entusiasmo tras concluir sus tareas (1098B); la diferencia estriba en que estos hombres, al contrario que los epicúreos, «desprecian estos placeres porque están ocupados en aquéllos, que son mayores» (1099C). En efecto, los placeres de la vida activa son muy superiores y

mucho más placenteros; son, por así decirlo, más placeres que los puramente corporales.

Si, como enseñan los epicúreos, el recuerdo de los placeres gozados es la mayor contribución a la vida feliz (1099D), entonces la felicidad epicúrea no vale nada comparada con la de aquellas personas que, como Alejandro, Agesilao, Temístocles y tantos otros, llevaron a cabo hazañas famosas en beneficio de la comunidad, pues el recuerdo de las acciones gloriosas es también más placentero y duradero que el de los placeres físicos (1099F). Ni siquiera el propio Epicuro fue insensible a los placeres de la fama, pero, al rechazar la participación política y la vida en sociedad, se vio obligado a satisfacer su ambición de gloria autoelogiándose, y este fracaso en obtener la fama por medios legítimos debió ser una fuente de dolor para él (1100A-C).

Con ello entramos en la segunda sección del tratado, que se centra en criticar, en el ámbito del problema central del *hēdéōs zên,* la actitud epicúrea hacia los dioses y el más allá. La intención de Plutarco no es aquí demostrar que sus ideas al respecto, básicamente platónicas, sean mejores, sino que son más placenteras, paradójicamente, que las sustentadas por los propios epicúreos.

Plutarco critica en primer lugar el ateísmo encubierto de los filósofos del Jardín, quienes, en su esfuerzo por eliminar la angustia causada por el miedo supersticioso a los dioses, cambian ese miedo por un mal mucho mayor como es la insensibilidad, el vacío y la falta de esperanza (1101B-C), destruyendo así también los placeres y ventajas que acompañan a las creencias religiosas, tanto en las personas malas como en las buenas o en las personas normales, de cualquier condición o estado. Para Plutarco, la fe en los dioses y la observancia piadosa del culto es fuente de la más alta felicidad; en ella no pueden participar quienes no creen, como los

epicúreos, que no esperan nada bueno ni malo de los dioses y cuya única consolación es la resignación y la mísera creencia de que la muerte, al ser la completa aniquilación, significa evidentemente el fin de todo sufrimiento. Para nuestro autor, quienes sostienen esa errónea creencia llevan, por decirlo así, en el pecado la penitencia (1101C-1103B).

En segundo lugar, Plutarco intenta demostrar que la doctrina platónica sobre el más allá constituye una mejor y más reconfortante preparación para la muerte que la epicúrea. Distinguiendo de nuevo las tres clases de hombres (en 1104A, como ya había hecho en 1102D), nuestro autor dirá que, para los malos, el miedo al castigo en la otra vida es ventajoso, porque los aparta del mal y los ayuda a vivir un poco más felices; para la mayoría, no hay creencia más placentera que la de que la vida continúa tras la muerte, ni más angustiosa y temible que la de que la muerte signifique la completa extinción (1105C); para los buenos, por último, está reservado en el más allá el más alto premio: la visión de la verdad, que aquí sólo se presiente, y el reencuentro con los seres queridos que los precedieron en la muerte, y esa esperanza les hace menos pesados los sufrimientos de esta vida.

En la crítica plutarquea, las enseñanzas de Epicuro, a cambio de liberar del mal que significa el miedo a la muerte, arrebatan a la vida uno de sus mayores placeres: la esperanza de que ha de venir una vida mejor. Y, a la vez que truncan esa esperanza de una felicidad eterna, intensifican la angustia que para toda persona supone el paso del ser al no ser, que es algo que atenta contra la propia esencia del ser vivo, y ante lo cual Epicuro no sólo no ofrece ninguna consolación, sino que, al contrario, se limita a proclamar que la muerte es la completa aniquilación.

Finalmente, Plutarco acaba recapitulando los placeres que el epicureísmo excluye de su ideal de vida (placeres del co-

nocimiento, de la ambición por el bien común, de la creencia en la benevolencia divina y en una vida mejor después de la muerte) al constreñir la existencia humana al campo estrecho e impuro de los placeres sensuales, atando el alma al cuerpo y limitando el bien con el rechazo del mal (1107C).

No podemos terminar esta breve introducción al tratado *Suav. viv. Epic.* sin referirnos a una cuestión sobre la que diversos estudiosos han llamado la atención: se trata del hecho de que Plutarco no refleje en su obra la importante distinción epicúrea entre placer catastemático y placer cinético[20]. En concreto, Gosling-Taylor han apuntado que esta omisión podría depender, más que del propio Plutarco, de la doctrina epicúrea, para la cual, al menos originalmente, esa distinción no sería tan capital, sino que se trataría más bien de un argumento usado en contextos polémicos y que adquiriría su importancia tras ser asumido y desarrollado con mayor profundidad[21]. Boulogne, por su parte, encuentra contradictoria esta opinión de Gosling-Taylor y, tras demostrar con gran acopio de testimonios que Plutarco conocía perfectamente la tesis de los placeres catastemáticos, sugiere

[20] Cf. Dióg. Laerc., X 136 (= Epic., frags. 1 y 2 Usener), Cic., *Fin.* II 3 (9), 5 (16) y 10 (31), y *vid.* G. Giannantoni, «Il piacere cinetico nell'etica epicurea», *Elenchos,* 5 (1984) 25-44. En su tratamiento de los placeres corporales omite también Plutarco la conocida clasificación epicúrea de los deseos (cf. Epic., *Máx. Capit.* XXIX), pues evidentemente no conviene a su argumentación, a pesar de que la hace suya en otros lugares de su obra: véase nuestro trabajo «Notas sobre las clasificaciones de placeres y deseos en Plutarco», en J. G. Montes-M. Sánchez-R. J. Gallé (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino,* Madrid, 1999, págs. 309-315.

[21] J. C. B Gosling-C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure,* Oxford, 1982, págs. 386 s.

que lo que ocurre es que la encontraba totalmente quimérica[22].

Anque nos decantamos más por esta última opinión, nuestro parecer es que nos encontramos ante una mala interpretación evidente y sin duda consciente de Plutarco en su apasionado ataque contra el materialismo epicúreo. Nuestro autor parece no dar mucha importancia al hecho de que, aunque la estabilidad corporal constituye para los filósofos del Jardín el requisito mínimo de todo goce posterior y el placer anímico tiene así su base en el corporal (pues tanto el cuerpo como el alma están constituidos por átomos y sus placeres no pueden variar esencialmente), sin embargo Epicuro, como es sabido, otorgaba un rango superior al placer del alma. Es éste, a nuestro juicio, el motivo por el que al Queronense no le interesa señalar la distinción epicúrea entre placer cinético y placer catastemático, y no tiene en cuenta el hecho de que es este último el que Epicuro considera como «principio y fin» *(archè kaì télos)* de la vida feliz[23]. Plutarco hace así una interpretación estrecha y sesgada de la controvertida frase *perì gastéra tagathòn eînai*. Nuestro autor, en fin, como señala Barigazzi, «no se preocupa de distinguir entre placer catastemático y placer cinético; le interesa señalar e ilustrar cómo Epicuro pone el sumo bien en la parte menos estimable del hombre, el cuerpo, que es fuente de dolores mucho más que de placeres, como muestra la experiencia. Plutarco no explica la naturaleza del placer catastemático y del cinético y la limitación de este último, que para los epicúreos significa limitación de las pasiones y vida simple y moderada, antes al contrario, parece dejar creer a

---

[22] J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme,* París, 1986, págs. 679-686.

[23] Cf. Epic., *Epist. Men.* 128, 10-11.

sabiendas que en esa afirmación de principio se contiene una desmedida indulgencia hacia el vientre, según la creencia vulgar»[24].

NOTA TEXTUAL

	EINARSON-DE LACY	LECTURA ADOPTADA
1089E	σφάλλουσι	φυλάττουσι *(codd.)*
1090A	καὶ γαλήνη	κἂν ᾖ γαλήνη (WYTTENBACH)
1090C	φησὶ	φασὶ (POHLENZ)
1090E	θαλάσσης ἄμπωτιν (θάλασσαν εὔβραγκὴν *codd.)*	θάλασσαν εὐράγκην (GIANGRANDE)
1091D	καὶ μέλανος	καὶ μέλανος ⟨ὡς⟩ (BARIGAZZI)
1092F	τῆς ἀληθείας	τῆς ἀληθοῦς (POH. *ex* HARTMAN)
1093E	τὰ διοπτικά	τὰ ὀπτικά (HULTSCH)
1097B	ἐπὶ θάλασσαν ἔβη (ἀλλὰ συνέβη *codd.)*	ἄλλοσ' ἐνέβη (GIAN.)
1097C	δαιμονίως	δαίως *(codd.)*
1098E	ὥσπερ ⟨τὰς πλεκτάνας⟩ οἱ πολύποδες ἄχρι τῶν ἐδωδίμων ἐκτείνει τὰς ἐπιθυμίας	ὥσπερ οἱ πολύποδες ἄχρι τῶν ἐδωδίμων ἐκτείνει τὰς ⟨πλεκτάνας τῆς⟩ ἐπιθυμίας (POH.)
1102A	⟨καὶ⟩ πλουσίοις τε	πλουσίοις δὲ (BERNARDAKIS)
1102B	ἐνίων ἑορτῶν	ἑτέρων ἑορτων *(codd.)*
1104A	οὐ γὰρ ἀργὸν	οὐ γὰρ ⟨μόνον⟩ αὐτὸν (BA. *ex* POST)
1105C	τί δῆτα τῶν ἀγαθῶν	τί δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν (BA. *ex* KRONENBERG)
1106A	συγγενέσθαι, ... μὴ δυναμένους	συγγεν⟨έσθαι, ἐῶμεν τοὺς μεθ⟩έσθαι μὴ δυὲναμένους (BA.)

[24] BARIGAZZI, *op. cit.*, pág. XVI.

1106A	ἐφ᾿ οἷς ὀδυρόμενοι καὶ κενοπαθοῦντες	ἐν οἷς ὀδυρόμενοι καὶ καινοπαθοῦντες (BA. *ex codd.)*
1106B	⟨τῶν ἀγαθῶν⟩ οὐ τῶν κακῶν μεταβολὴν ἐπιφέρων	οὐ τῶν κακῶν μεταβολὴν ⟨ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀποβολὴν⟩ ἐπιφέρων (POH.)
1106C	ἀναγκαῖα. κουφίζοντα	ἀναγκαῖα, ⟨οὐ⟩ κουφίζοντα (BA. *ex* MADVIG)
1106D	ὥσπερ ἀποδιδράσκοντες ἀποδιδράσκοντα *codd.)*	ὥσπερ ⟨ἀνδράποδ᾿⟩ ἀποδιδράσκοντα (BA.)

SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR PLACENTERAMENTE SEGÚN EPICURO

1. Colotes, el discípulo y colaborador de Epicuro, publicó un libro titulado *Sobre la imposibilidad de vivir según* 1086C
las doctrinas de los otros filósofos. Es cierto que todo cuan- D
to se me ocurrió objetarle en defensa de los filósofos lo he puesto ya por escrito[1]; no obstante, como también después de la clase, durante el paseo, surgieron más argumentos contra esta escuela[2], me ha parecido oportuno recogerlos también, si no por otro motivo, al menos para mostrar a quienes corrigen a otros que no deben tomar a la ligera los argumentos y escritos de aquellos a quienes refutan ni confundir a los inexpertos arrancando frases de aquí y de allí[3] y dedi-

[1] Se trata del tratado anterior a éste, el *Contra Colotes*, que la tradición ha solido incluir erróneamente a continuación. Sobre esta cuestión, así como sobre la figura y la obra del epicúreo Colotes, véase lo dicho en las introducciones particulares a estos tratados, así como en la introducción general que encabeza el presente volumen.

[2] La epicúrea, obviamente. La traducción por «secta» del término *haíresin* empleado aquí por Plutarco parece rechazable porque implica unas connotaciones en exceso negativas, que no tenía aún el vocablo griego.

[3] PLUTARCO, *Col.* 3 (1108 D), reprocha a Colotes esta misma práctica; cf. también *Ser. num. vind.* 1 (548 C), donde se critica a un epicúreo que,

cándose a criticar las palabras sin tener en cuenta los hechos.

2. Pues bien, nos dirigíamos hacia el gimnasio[4], como teníamos por costumbre, después de la lección, cuando
E Zeuxipo[5] dijo: «En mi opinión, el argumento se ha expuesto en términos muy suaves, y no con la franqueza que requería; sin embargo, Heraclides y los suyos[6] se van acusándo-

---

tras «desbordarse en razonamientos apretados, pero sin orden alguno, cogidos acá y allá, contra la providencia», se marcha sin despedirse y deja a sus interlocutores sin posibilidad de responderle.

[4] Se trata del gimnasio de Queronea, ciudad natal de Plutarco en la que éste había fundado una pequeña escuela de filosofía (cf. K. Ziegler, *Plutarco,* Brescia, 1965, págs. 37-41). Según F. Albini, *Plutarco. Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Génova, 1993, pág. 12, la elección por parte de Plutarco del gimnasio, uno de los pilares culturales de la polis griega, como lugar en que se desarrolla este diálogo podría tener la función de «subrayar la fuerza de las instituciones amenazadas por la doctrina epicúrea, así como de contraponer un escenario de buenas costumbres, cultura y clase (el Gimnasio) a otro de sensualidad, molicie e ignorancia (el Jardín)».

[5] Zeuxipo de Esparta, huésped y amigo de Plutarco, interviene también en el diálogo *Amat.* y en *Tuend. san. praec.:* cf. sobre él Ziegler, *Plutarco,* pág. 66, H. Adam, *Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum,* Amsterdam, 1974, págs. 7 s., K.-D. Zacher, *Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs,* Hain, 1982, pág. 17, y J. Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme,* París, 1986, págs. 74-78.

[6] Lo único que sabemos sobre este Heraclides es que era, como nos dice Aristodemo más abajo (1087 A), un *grammatikós,* es decir un filólogo o estudioso de la literatura (aunque en origen el término designaba al maestro de enseñanza elemental, y no es imposible que Plutarco juegue irónicamente con esa ambivalencia: cf. Albini, *Plutarco. Non posse...,* pág. 12, n. 4), seguidor o al menos simpatizante de Epicuro. La expresión con que se nos presenta a este personaje plantea problemas: según Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...,* pág. 7, Zacher, *Plutarchs Kritik...,* pág. 42, y Albini, *Plutarco. Non posse...,* págs. 164 s., el sintagma *hoi perì Hērakleídēn* debe entenderse como un falso plural, a la vista de otros pa-

nos de haber atacado con demasiada arrogancia a Epicuro y a Metrodoro[7], sin ser éstos culpables de nada». A lo que replicó Teón[8]: «¿No decías tú que, en comparación con las

---

sajes plutarqueos, por ejemplo *Is. et Os.* 28 (362 A) y *Gen. Socr.* 1 (575 F), en que la locución *hoi perí* seguida de nombre de persona indica no «el grupo en torno a» una persona, que sería su sentido original, sino simplemente la persona en cuestión. Pero no es éste un uso generalizado en la lengua griega, como reconoce la propia Albini (*vid.* G. SALANITRO, «A proposito della locuzione οἱ περί τινα», *Sileno* 13 [1987], 241, y R. J. GORMAN, «Polybius and the Evidence for Periphrastic OI PERI TINA», *Mnemosyne* 56 [2003], 129-144), y además, en los pasajes plutarqueos aducidos no hay ningún dato que nos lleve a preferir esta interpretación de la locución como un falso plural (de hecho en la mayoría de las traducciones modernas de ambos se vierte el sentido original de la expresión); por otra parte, como apunta BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme,* pág. 52, n. 3, el hecho de que más adelante, cuando se menciona de nuevo a Heraclides (1087 A), se utilice el plural del demostrativo *ekeínous* («Dejémos*los* estar»; no me parecen convincentes las razones que da ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 57, para cambiar el texto por el singular *ekeînon)* sugiere que Plutarco se refiere aquí a Heraclides y a personas que lo acompañan.

[7] Metrodoro de Lámpsaco, uno de los primeros discípulos de Epicuro; cf. *supra* nuestra nota 24 a PLUT., *Col.* 3 (1108F).

[8] De origen focense a juzgar por sus palabras en el capítulo 18 de nuestro diálogo (1099 E), este Teón, experto polemista y hábil refutador de las tesis epicúreas, será quien lleve el peso de la exposición, salvo una breve intervención (capítulos 20-23) de Aristodemo, quien se encarga de poner de manifiesto los placeres que proporciona la fe en los dioses y de los que se privan los epicúreos. Noticias generales sobre este personaje se encuentran en ZIEGLER, *s. v.* «Theon (10)», *RE* V A2 (1934), cols. 2059-2066; sobre su función concreta en nuestro diálogo, cf. ADAM, *Plutarchs Schrift Non posse...*, págs. 8 s., y A. BARIGAZZI, *Plutarco. Contro Epicuro,* Florencia, 1978, págs. XI s. No parece que sea un personaje ficticio, como algún autor ha pensado (R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Œuvres Morales* VI, París, 1974, pág. 9), sino un discípulo real de Plutarco, que probablemente desempeñaba funciones de ayudante en su escuela (así piensan los editores EINARSON-DE LACY, pág. 17, n. *b);* según POHLENZ en su introducción a los tratados antiepicúreos (pág. 123 de su edición teubneria-

afirmaciones de éstos, las de Colotes resultan moderadísimas? Éstos, en efecto, reunieron los términos más injuriosos que encontrarse puedan: "bufonadas", "rimbombancias", "charlatanerías", "prostituciones", "asesinatos", y también "gimoteantes", "despilfarradores", "cabezones", y los vertieron sobre Aristóteles, sobre Sócrates, sobre Pitágoras, sobre Protágo-
F ras, sobre Teofrasto, sobre Heraclides, sobre Hiparquia y, en fin, sobre todo personaje ilustre[9], hasta el punto de que,

na), el hecho de que Plutarco le dé el protagonismo en este diálogo se ha de entender como una especie de dedicatoria. Sobre la posible identificación de este Teón con el o los personajes homónimos (se han llegado a distinguir hasta tres) que aparecen en otros tratados plutarqueos *(E ap. Delph., Pyth. orac., Quaest. conv., Fac. lun),* cf. ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, págs. 16 s..

[9] EPIC., frag. 237 USENER. El intercambio de insultos entre filósofos rivales era algo frecuente en la Antigüedad, especialmente entre los epicúreos. En efecto, desde muy pronto se hicieron famosos los términos insultantes con que Epicuro y sus discípulos, convencidos de estar en posesión de la verdad, motejaban a los más distinguidos filósofos, tanto contemporáneos como anteriores. «Es probable, sin embargo, que estos epítetos, citados en su contexto originario, no tuvieran el fuerte matiz despectivo con el que se han transmitido, y que este amontonamiento de improperios atribuidos al filósofo proceda de la malévola colección de citas de un escrito de Timócrates, un renegado del epicureísmo que ofreció algunos datos para la calumnia de sus adversarios» (C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1985, pág. 49, quien cita al respecto el artículo de D. SEDLEY, «Epicurus and his professional rivals», en J. BOLLACK-A. LAKS [dirs.], *Études sur l'épicurisme antique,* Lille, 1976, págs. 119-159). De todos modos, en este pasaje es difícil relacionar cada uno de los insultos con el nombre de un filósofo determinado, porque, además de que algunos son genéricos y pueden aplicarse a varios a la vez, su número (8) sobrepasa al de filósofos (7), y la frase «y, en fin, sobre todo personaje ilustre» (nuestra traducción del griego *kaì tínos gàr ouchì tôn epiphanôn:* sobre el valor totalizador de este giro, cf. ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 50), que sirve de compendio a la enumeración de éstos, añade la posibilidad de que algunos de esos insultos se aplicaran a filósofos no mencionados. No obstante, se puede intentar de forma aproximativa (cf. ZA-

aunque en todo lo demás hubieran mostrado buen juicio, por estas calumniosas difamaciones se situarían a enorme distancia de la sabiduría; "porque la envidia está fuera del coro

---

CHER, *Plutarchs Kritik*..., págs. 45-51): «charlatanerías» *(alazoneías)* se aplicaría a Sócrates (cf., por ejemplo, PLUT., *Col.* 18 [1117], donde se dice que Colotes califica sus razonamientos de «discursos de charlatanes» [*alazónes*]), aunque, según la nota *ad loc.* de BARIGAZZI, *Contro Epicuro*, págs. 3 s., podría referirse también a Pitágoras, para el que no hay en esta lista un epíteto específico (EINARSON-DE LACY, pág. 17, n. *d*, le adjudican «rimbombancias» [*lekythismoús*], pero sus razones son poco convincentes, y además el término se aplica también a los malos actores y declamadores, como el siguiente, por lo que ambos podrían referirse a la misma persona o personas); «gimoteantes» *(barýstonoi*, literalmente «de profundo gemido», término aplicado a los malos actores: cf. DEMÓSTENES, *Discurso de la corona* 262; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* I 18 (507); PÓLUX, *Onomástico* IV 114) llamaba Epicuro, en su carta a los filósofos de Mitilene (EPIC., frag. 141 ARRIGHETTI = 114 Us.), a quienes lo hacían discípulo del democríteo Nausífanes (probablemente filósofos del ambiente platónico-aristotélico contemporáneos de Epicuro: cf. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*..., vol. I, pág. 437), mientras que él se proclamaba autodidacto: como esta carta se fecha no antes del 310 a. C., el filósofo al que se referiría el epíteto sería Teofrasto (pero BARIGAZZI apunta que podría también aplicarse a los rétores, que gozaban de poca simpatía entre Epicuro y sus discípulos); con el término «prostituciones» se alude sin duda a Hiparquia, mujer del cínico Crates de Tebas que, según DIÓGENES LAERCIO, VI 97, tenía relaciones sexuales con su marido en público (pero EINARSON-DE LACY le adjudican además el término «bufonadas»); el término «despilfarradores» (que me ha parecido una traducción apropiada de *polyphthóroi*, por lo que ahora se dirá) podría aplicarse a Aristóteles: en DIÓG. LAERC., X 8, se dice que Epicuro llamaba a este filósofo «disoluto» *(ásōtos)*, porque había despilfarrado la fortuna familiar y se había visto obligado a ganarse la vida en ocupaciones de baja estofa hasta que entró en la escuela de Platón (pero en el mismo pasaje se afirma que Epicuro llamaba con el mismo epíteto a los dialécticos); Epicuro decía en una carta (ATENEO, VIII 345c = EPIC., frag. 172 Us.) que Protágoras había sido «portafardos» antes de ser escribiente de Demócrito: le convendría por tanto el epíteto «cabezones» *(baryenkephálous*, literalmente «de cerebro pesado»), por la idea de llevar una carga; el término «asesinatos»

divino"[10], al igual que los celos, cuya debilidad los hace incapaces de esconder su dolor».

Intervino entonces Aristodemo[11] diciendo: «Seguramen-
1087A te Heraclides, que es un estudioso de las letras, está devolviendo a Epicuro esos favores a cambio de la "confusión poética" y las "tonterías de Homero", como ellos dicen[12], o bien de las injurias que Metrodoro lanzó contra el poeta en tantos de sus escritos[13]. Pero dejemos estar, Zeuxipo, a Heraclides y los suyos. ¿Por qué no, mejor, retomamos lo que se dijo contra esos individuos[14] al comienzo de la discusión[15], a saber, que no es posible una vida buena de acuerdo con sus ideas, y, puesto que él está cansado[16], lo desarrollamos entre nosotros, invitando también a Teón?». Y le respondió Teón: «Pero "esta empresa ha sido cumplida" por

---

parece convenir a Heraclides, ya se trate de Heraclides de Eno, discípulo de Platón, o, lo que parece más probable, del más famoso Heraclides Póntico, platónico contemporáneo de Aristóteles, pues ambos mataron a un tirano: *vid.*, para el primero, Filóstr., *Vida de Apolonio de Tiana* VII 2, y, para el segundo, Dióg. Laerc., V 89 (Plut. parece referirse al primero en *Col.* 32 [1126C], pero aquí tampoco los críticos se ponen de acuerdo: cf. Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 49 s.).

[10] Plat., *Fedro* 247a, citado también por Plut. en *Quaest. conv.* V 6 (679A).

[11] Aristodemo de Egio, seguramente uno de los alumnos aventajados de Plutarco, quien en *Col.* 2 (1107F) lo describe como un entusiasta admirador de Platón, será aquí el encargado de exponer las cuestiones teológicas, un tema especialmente querido por Platón.

[12] Epic., frag. 228 Us.

[13] Metrodoro, frag. 24 Körte.

[14] Traduzco por «individuos» el término griego *ándras,* 'hombres', con el que Plutarco se refiere a menudo, de forma irónica y despectiva, a los epicúreos.

[15] Aristodemo se refiere a lo dicho en *Col.* 2 (1108C).

[16] Se trata de Plutarco, que poco antes ha desarrollado por extenso su réplica a Colotes; cf. *infra* cap. 15 (1097A), donde Aristodemo repite casi las mismas palabras.

otros antes de nosotros[17]; fijemos "ahora otro objetivo"[18], si os parece, y persigamos a esos individuos en defensa de los B filósofos con el siguiente castigo: intentemos demostrar, en cuanto sea posible, que de acuerdo con sus ideas es imposible incluso una vida placentera». «¡Vaya!», exclamé riendo, «parece que quieres saltarles al vientre a esos individuos y empujarlos a correr por su pellejo[19], cuando quitas placer a hombres que van pregonando: "no somos bravos púgiles", ni oradores, ni dirigentes populares, ni magistrados, "pero siempre nos es grato el banquete"[20] y "todo movimiento

---

17 Probable alusión a la perdida obra de PLUT. *Sobre los modos de vida, contra Epicuro* (n.° 159 en el *Catálogo de Lamprias),* aunque, como advierte BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 5, n. 11, no se puede descartar que se aluda a alguna de las muchas obras que sin duda generó la larga polémica antiepicúrea en los siglos que van de Epicuro a Plutarco.

18 Esta cita y la anterior pertenecen a HOMERO, *Od.* XXII 5-6, precisamente cuando Ulises, una vez superada la prueba del arco, se apresta a acabar con los pretendientes. Esta especie de declaración de guerra, como la llama atinadamente ALBINI, *Plutarco. Non posse...,* pág. 167, n. 12, subraya el carácter abiertamente polémico de nuestro diálogo, que se propone acabar con la doctrina epicúrea echando por tierra los argumentos que sustentan su concepción de la vida placentera.

19 Se trata de dos proverbios. El primero (que aparece también en PLUT., *Luc.* 11, 2; *vid.* paralelos en otros autores en ZACHER, *Plutarchs Kritik...,* pág. 59) indica la idea de vencer o someter totalmente a alguien o algo (BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 5, n. 13, lo pone en relación con el *askoliasmós,* especie de competición lúdica que tenía lugar durante la celebración de las Dionisias rústicas y cuyos concursantes debían saltar y mantenerse en pie sobre un odre hinchado); se trata de un dicho especialmente mordaz en este contexto de crítica a los epicúreos, que, como se encarga de repetir Plutarco en éste y el anterior diálogo, ponían el bien en el vientre *(perì gastéra tagathón).* El segundo proverbio se refiere a alguien que intenta desesperadamente salvar la vida, como «la liebre que corre para salvar sus carnes» *(vid.* LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Graec.,* vol. 1, pág. 108).

20 Ésta y la anterior son citas de HOM., *Od.* VIII 246 y 248, respectivamente: el rey Alcínoo define a su pueblo, los feacios, como malos en la

agradable en la carne que se propaga hasta suscitar un cierto placer y gozo en el alma"[21]. No creo, pues, que les estés quitando la primavera, como se suele decir[22], sino que les estás arrebatando la vida a estos individuos, si no les dejas
C la posibilidad de vivir placenteramente». «Entonces», dijo Teón, «si apruebas el tema, ¿por qué no lo tratas tú mismo, ahora que se presenta la ocasión?». «Lo trataré», respondí, «escuchando y, si me lo pedís, respondiendo; pero la voz cantante os la dejo a vosotros».

Tras unas breves excusas de Teón, intervino Aristodemo: «Un camino que se presentaba corto y llano para la discusión, lo has bloqueado con un foso al no dejar que la escuela rinda cuentas primero sobre su idea del bien; pues no es fácil apartar de la vida placentera a personas que ponen el placer como fin[23]. Pero si son expulsados de la vida buena, también lo serán al mismo tiempo de la vida placentera,

---

lucha, pero buenos corredores y mejores navegantes y, lo que es más importante en el contexto de la crítica antiepicúrea de Plutarco, amantes de la buena mesa, el canto y el baile, «y vestidos mudables y baños calientes y camas» *(ibid,* 249). La alusión a los feacios como pueblo dado a la sensualidad y a la vida muelle se había convertido hacía tiempo en un tópico de la crítica al hedonismo: cf. P. GORDON, «Phaeacian Dido: Lost Pleasures of an Epicurean Intertext», *Class. Antiquity* 17 (1998), 188-211.

[21] EPIC., frag. 433 Us. Sobre los distintos sentidos de los términos «movimiento» *(kínēsis)* y «carne» *(sárx)* cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 168, nn. 15 y 16.

[22] Adaptación de una frase proverbial («quitar del año la primavera»: cf. HERÓDOTO, VII 162; ARISTÓTELES, *Retórica* I 7 [1365a32-33] y III 10 [1411a4]) para indicar que se quita de algo su parte mejor: *vid.* P. GIRARD, «L'année a perdu son printemps», *Rev. Étud. Gr.* 32 (1919), 227-239.

[23] Cf. EPIC., *Carta a Meneceo* 129 («el placer es principio y fin del vivir feliz») y 131 («el placer es el objetivo final»).

porque la placentera no puede existir sin la buena, según ellos mismos dicen[24]».

3. Y Teón respondió: «Bueno, ese punto, si os parece oportuno, podremos retomarlo a lo largo de la discusión. Pe- D
ro ahora vamos a utilizar los datos que ellos nos proporcionan.

Creen los epicúreos que el bien se encuentra en el vientre[25] y en todos los demás poros[26] de la carne, cuando a tra-

---

[24] Cf. EPIC., *Máx. capit.* 5: «No es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente».

[25] Parece que Epicuro usaba indiferentemente los términos «vientre» *(gastḗr)*, «carne» *(sárx)* y «cuerpo» *(sôma)* para referirse al cuerpo en su conjunto, opuesto al alma *(psychḗ)*: cf. G. GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*», en I. GALLO (cur.), *Contributi di filologia greca*, Nápoles, 1990, pág. 87; con todo, el término «vientre» suele implicar una referencia al deseo fundamental de comida y bebida, cuya satisfacción es indispensable para alcanzar ese estado de bienestar que constituye el placer catastemático, como lo denominan los epicúreos, un estado que tiene también como condición necesaria la firme convicción (la «buena esperanza» mencionada a continuación) de que podrá mantenerse como tal.

[26] La identificación del vientre con los «poros de la carne» requiere una explicación. La palabra griega *póros*, cuyo sentido originario es «paso, pasaje» (de un río, por ejemplo), asume, entre otros, un valor médico-biológico, y en este sentido viene usada por Plutarco en bastantes lugares de los *Moralia* (no así en las *Vidas*, donde mantiene su valor original: cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 170, n. 20) para referirse no sólo a nuestros «poros», es decir, los diminutos orificios de la epidermis (cf., por ejemplo, PLUT., *Tuend. san. praec.* 17 [131B]), sino también a otros «canales» o «conductos» del cuerpo humano (cf., por ejemplo, *Tuend. san. praec.* 22 [134C]), incluidos «los poros de los sentidos» *(Quaest. conv.* III 1, 3 [647D], *Col.* 5 [1109C]). Un uso similar a este último es el que tiene la palabra *póros* en la terminología epicúrea, donde se refiere a cualquier punto del cuerpo humano en tanto que transmisor de las sensaciones y percepciones experimentadas a partir de su interacción con los

vés de ellos penetra el placer y no el dolor[27], y que todas las invenciones bellas y sabias han nacido por el placer del vientre y la buena esperanza de obtenerlo, como ha afirmado el sabio Metrodoro[28]. Muestran, pues, con ello, mi que-

átomos (que serán distintas según los átomos encuentren un «paso» [*póros*] más o menos adecuado: cf. Epic., *Carta a Heród.* 47 y 61). Cf. también *Col.* 30 (1125 A), donde el *gastér* es considerado igualmente un *póros.*

[27] Para la traducción de esta frase (que literalmente sería «por los cuales placer y no dolor penetra»: *di' hôn hēdonè kaì mè algedòn epeisérchetai)* sigo la interpretación de Barigazzi, «Note al *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco», *Prometheus* 3 (1977), 255-266, y 4 (1978), 139-154, en págs. 257-259. El problema lo plantea sobre todo la secuencia «y no dolor» *(kaì mè algedòn),* que ya Bignone («Studi Plutarchei», *Riv. Filolog. Istruz. Class.* 44 [1916], 258-259) quería eliminar por considerarlo un añadido de algún lector; frente a C. Diano («Questione epicuree», *Rendiconti Accad. Lincei* 12 [1936], 848-850), quien entiende *algedòn* como *algedòn kat' éndeian,* esto es, «dolor necesario», y a Pohlenz (seguido por Einarson-De Lacy), para quien *mè algedòn* equivaldría a *aponía,* es decir "ausencia de dolor" (que constituye para Epicuro el placer catastemático), Barigazzi entiende *algedòn* en sentido genérico y *mè* no como negación del sustantivo solo, sino del verbo, al tiempo que, tras poner en relación esta frase con Epic., *Máx. capit.* 3 («Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos») destaca su valor de eventualidad, subrayado por el empleo de la negación subjetiva *mè* en vez de *ouk.* Véase al respecto P. Frassinetti, «Altre note al *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* di Plutarco», en R. Gendre (ed.), *Lathe biosas: ricordando Ennio S. Burioni,* Alessandria, 1998, págs. 129-134, quién básicamente concuerda con esta interpretación.

[28] La frase completa constituye el frag. 7 Körte de Metrod. (cf. Plut., *Col.* 30 [1125 B], donde Metrodoro recibe también la calificación, evidentemente irónica, de «sabio»). En la edición de los *Epicurea* de Usener aparece solamente la primera proposición completiva («el bien se encuentra en el vientre y en todos los demás poros de la carne por los que penetran el placer y la ausencia de dolor») añadida (pág. 356) entre las fuentes citadas (junto a Plut., *Col.* 2 [1108C] y 30 [1125A]) en Epic.,

rido amigo, que toman como fundamento del bien algo viscoso y pútrido, algo no estable, sino agujereado por esos poros a través de los cuales se agregan placeres tanto como dolores, o, mejor dicho, que recibe placer en pocas partes, E pero dolor en todas. Porque, ¿cuánto placer hay en las articulaciones o en los tendones, en los pies o en las manos, donde se alojan enfermedades terribles y crueles como la gota, el reúma, úlceras, tumores y gangrenas? Si presentas al cuerpo los olores y sabores más agradables, encontrarás que la parte que en él experimenta "un movimiento suave y agradable"[29] es extremadamente pequeña, en tanto que el resto con frecuencia siente disgusto y desagrado. Pero ninguna zona del cuerpo es inmune al fuego, al hierro, a un mordisco o a los latigazos, ni insensible al dolor, sino que el calor y el frío penetran en todas, al igual que la fiebre, mientras que los placeres, como brisas que acarician una F tras otra la superficie del cuerpo, se disipan.

En cuanto a duración, la de los placeres no es mucha[30]; antes bien, como estrellas fugaces, se encienden en la carne y en seguida se apagan. Pero sobre la del dolor es suficiente el testimonio del Filoctetes de Esquilo:

Pues la serpiente —dice— *no soltó el mordisco, sino que* [*albergó*
en mí terrible, robusta ponzoña, que me atenaza el pie[31].

---

frag. 409 Us. (= 227 Arr.): «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre, y todas las cosas sabias y excelentes se refieren a él».

[29] Epic., frag. 411 Us.

[30] En *Sept. sap. conv.* 16 (160 A), Plut. expone, por boca de Solón, esta misma idea de la 'restricción' espacial y temporal de los placeres corporales, con referencia específica a los placeres de la comida.

[31] Esquilo, *Filoctetes* frag. 252 Radt. Según la leyenda, Filoctetes, mordido en un pie por una serpiente en una de las escalas de la expedición griega contra Troya, fue abandonado en la isla de Lemnos, entonces de-

1088A El dolor, en efecto, no es resbaladizo, ni se limita a rascar y cosquillear[32] otras partes similares del cuerpo, sino que, al igual que la semilla de la mielga, con su forma retorcida e irregular, una vez enraizada resiste en la tierra mucho tiempo debido a su dureza[33], así el dolor, diseminando ganchos y raíces y entrelazándose con la carne, se queda allí no ya sólo días enteros, sino incluso, en algunas personas, varios meses y hasta varios años, y sólo se va a fuerza de otros dolores, como sacado por clavos más fuertes[34]. Porque, ¿quién ha bebido o comido durante tanto tiempo cuanto pa-
B decen sed los que tienen fiebre o hambre los que están sitiados? ¿Dónde hay una distendida reunión de amigos que dure lo que los castigos y torturas de los tiranos? Es también,

---

sierta, a causa del insoportable hedor que despedía su infectada herida, y allí vivió durante diez años alimentándose de las aves que cazaba con su arco y padeciendo terribles dolores. El ejemplo de los sufrimientos de Filoctetes parece ser tradicional en la polémica antiepicúrea, como refutación de la idea epicúrea de que el dolor grave dura poco y el que dura mucho es fácilmente soportable (cf. Epic., *Máx. capit.* 4), y así lo encontramos utilizado por Cic. en *Fin.* II 29 (94) y *Tusc.* II 7 (19).

[32] El término «cosquillear» *(gargalízousa)* parece una referencia irónica a la terminología epicúrea relativa al placer: cf. Epic., frags. 411 y 512 Us. (= 136 Arr.). Cicerón, *Nat. deor.* I 40 (113) califica el término *titillatio* (su traducción del griego *gargalismós*) de *verbum Epicuri*, y en este sentido lo encontramos de nuevo en Plut., *An seni resp.* 5 (786C) o *Lat. viv.* 4 (1129B). No obstante, Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 262, advierte que en Plut., *Cons. ad ux.* 7 (610D) se usa el término referido al dolor y sin ninguna alusión al pensamiento epicúreo.

[33] Se trata de la mielga común o alfalfa, de raíces largas y resistentes, cuyo nombre proviene del latín *(herba) medica*, y éste a su vez del griego *(póa) medikḗ*, porque provenía de Media: cf. Plinio, *Historia natural* XVIII 144; Dioscórides, *Mat. med.* II 147.

[34] Alusión al antiguo proverbio «un clavo saca otro clavo», al que se refiere también Plut. en *Galb.* 1, 6: cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.*, vol. I, págs. 253 y 363, y II, pág. 116. Ya Plat., *Fedón* 83d, utiliza la imagen de los clavos para referirse al placer y al dolor.

en efecto, un aspecto particular de la inferioridad del cuerpo y de su incapacidad congénita para la vida placentera, el hecho de que aguanta mejor los dolores que los placeres, y que contra aquéllos tiene fuerza y resistencia, pero en éstos es débil e inconstante.

Pero, al relacionar los epicúreos la vida placentera con la ausencia de dolor, nos impiden hablar más sobre este punto, pues ellos mismos admiten que el placer de la carne es pequeño, o más bien diminuto, si es que no son sólo palabras hueras y pretenciosas[35] las de Metrodoro, cuando dice que "a menudo escupimos sobre los placeres del cuerpo"[36], o las de Epicuro, al afirmar que el sabio, enfermo, se ríe a C
menudo de las fases más violentas de la enfermedad[37]. Entonces, si los dolores del cuerpo son para ellos tan livianos y fáciles de soportar, ¿cómo pueden encontrar algo apreciable en los placeres? Pues aunque se admita que los placeres no son inferiores a los dolores ni en duración ni en intensidad, aun así están ligados a los dolores; el propio Epicuro estableció como límite común a todos ellos la remoción de todo dolor, en la creencia de que la naturaleza acrecienta el pla-

---

[35] La acusación a los epicúreos de ser unos charlatanes hueros y pretenciosos es frecuente en PLUT. (cf. *infra,* cap. 5 [1090A], y *Col.* 13 [1114A] y 29 [1124C]), sin duda en respuesta a esa misma acusación hecha por los epicúreos a los demás, como hemos visto *supra,* cap. 2 (1086E): cf. CIC., *Tusc.* III 18 (48) y V 26 (73).

[36] METROD., fr. 62 KÖRTE. El verbo *prosptýō,* «escupir a o sobre (algo o alguien)» es usado a menudo por Epicuro para indicar un profundo desprecio: cf., por ejemplo, EPIC., frags. 181 (= 124 ARR.): «Escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan», y 512 Us. (= 136 ARR.): «Escupo sobre lo bello moral *(tò kalón)* y sobre los que vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer» (citado también en PLUT., *Col.* 30 [1124 E] y *Lat. viv.* 4 [1129B]).

[37] EPIC., frag. 600 Us.; cf. *infra,* cap. 5 (1090A), y CIC., *Tusc.* II 7 (17).

cer hasta la eliminación del dolor, pero no permite que su intensidad progrese más allá de este límite, sino que admite sólo ciertas coloraciones, no necesarias, una vez alcanzado el estado de no dolor[38]. Pero el camino en compañía del deseo hacia este punto, que es la medida del placer, es ciertamente pequeño y breve.

D De ahí que, al darse cuenta de esta miseria, transfieran el sumo bien del cuerpo, como de una tierra estéril, al alma, suponiendo que allí tendrán amplios pastos y prados de placeres: que "en Ítaca no hay campos extensos donde correr"[39], ni es "suave"[40] el disfrute de "esta carne nues-

---

[38] Epic., frag. 417 Us. (= 197 Arr.). Cf. Epic., *Máx. capit.* 3: «El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor», y 18: «No se acrecienta el placer en la carne una vez que se ha eliminado el dolor por alguna carencia, sino que tan sólo se colorea» *(poikílletai,* de ahí el término «coloraciones», *poikilmoús,* utilizado por Plutarco). Se infiere de aquí la conocida distinción epicúrea entre placer catastemático, o ausencia de dolor (tanto corporal como anímico), y placer cinético, que son esas variaciones o «coloraciones» de esa situación de estabilidad ideal. Sobre estas ideas volverá nuestro autor más adelante, al comienzo del cap. 7 (1091A).

[39] Hom., *Od.* IV 605: son las palabras con las que Telémaco rechaza amablemente los caballos que le regala Menelao, referidas maliciosamente por Plutarco a las tesis de los epicúreos para mostrar que, en realidad, también para ellos el cuerpo es poca cosa.

[40] La forma dialectal jonia empleada para el término «suave» *(leíē)* llevó a Einarson-De Lacy, pág. 31, n. *a,* a sugerir aquí una referencia a Hesíodo, *Trabajos* 288, ampliada luego por Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...*, pág. 28, n. 40, y Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 264, habida cuenta de que en el texto el citado término se opone al adjetivo «áspero» *(tracheîa),* a los versos 288-291 de la obra hesiodea: se trata de la conocida contraposición metafórica entre el camino de la maldad, que es «llano» o «suave» *(leíē),* y el de la virtud, que es largo, empinado y «áspero» *(trēchýs).* Pero «áspera» es también uno de los epítetos usuales de la isla de Ítaca en la *Odisea*. Tendríamos así una especie de combinación de dos conocidos pasajes de la épica, el hesiodeo y el homérico citado inmediatamente antes, que, como sugiere Barigazzi, *ibid.*, puede no ser

tra"[41], sino áspero, mezclado en alto grado con elementos extraños y perturbadores».

4. Intervino entonces Zeuxipo diciendo: «¿Es que, en tu opinión, no obran bien estas personas comenzando por el cuerpo, donde primero se manifiesta y origina el placer, y pasando luego al alma como sede más estable y que lleva en E sí misma la perfección del todo?»[42]. «¡Claro que obran bien,

---

obra de Plutarco sino pertenecer a la larga tradición de la polémica antihedonista.

[41] Traducimos así el sustantivo *tò sarkídion,* diminutivo de *sárx,* 'carne', que Barigazzi, *Contro Epicuro,* pág. 9, n. 25, califica de «expresión epicúrea característica», relacionándolo con Epic., frag. 181 Us. (= 124 Arr.), donde aparece *tò sōmátion,* otro diminutivo que, según este autor, subraya el valor del cuerpo *(sôma)* como cifra del problema de la existencia. A Zacher, *Plutarchs Kritik...,* pág. 103, sin embargo, no le parecen justificadas las razones de Barigazzi para dar tal calificación al término, y piensa por contra que el diminutivo acentúa la naturaleza ínfima y despreciable de la carne, como ocurre, por ejemplo, en Epicteto [Arriano], *Disertaciones* III 7, 25: «No debemos honrar la materia del hombre, la carne» *(anthrōpou ou tēn hýlēn deî timân, tà sarkídia).* No es de extrañar, con todo, que Plutarco juegue con el doble valor, afectivo y despectivo, del diminutivo, que aparece también en *Col.* 32 (1126A).

[42] En esta frase se basa fundamentalmente R. Flacelière, «Plutarque et l'épicurisme», en *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone,* Génova, 1959, págs. 206 s. (cf. también «Les Épicuriens et l'amour», *Rev. Étud. Gr.* 70 [1969], 69-81) para, frente a la opinión de Ziegler, *Plutarco,* pág. 66 (para quien Zeuxipo se muestra en nuestro diálogo como un acérrimo enemigo de los epicúreos), sostener su consideración de Zeuxipo como un simpatizante y buen conocedor del epicureísmo, entendiendo que de sus palabras se desprendería su acuerdo con la idea epicúrea de dar prioridad a los placeres del cuerpo sobre los del alma (cf. Diós. Laerc., X 137). Pero, como han demostrado con sólidos argumentos Adam, *Plutarchs Schrift Non posse...,* pág. 8, n. 17 (cf. también págs. 10 y 17), y Boulogne, *Plutarque et l'épicurisme,* págs. 77 s., Zeuxipo actúa aquí simplemente como abogado del diablo, y sus palabras (en realidad una

por Zeus!», respondió Teón, «y según natura, si con ese traspaso encuentran allí realmente algo mejor y más perfecto, como les sucede a quienes se dedican a la investigación y a la política[43]. Pero cuando los oyes atestiguar y pregonar que con nada del mundo goza y se aquieta el alma más que con los placeres del cuerpo, presentes o esperados, y que esto es su bien, ¿acaso no te parece que usan el alma como filtro del cuerpo[44], y que trasvasando allí el placer, como vino de una vasija mala y que pierde[45], y dejándolo envejecer, creen convertirlo en algo más respetable y valio-
F so?[46]. Sin embargo, el vaso nuevo conserva el vino, que ha

---

pregunta retórica) tienen la mera función de facilitar la exposición de Teón y la transición de una parte de la crítica a la siguiente.

[43] Plutarco utiliza a menudo la conocida distinción aristotélica de los tres *bíoi* o modos de vida (cf. Aristót., *Ética Nic.* I 3 [1095b18]): sensual *(apolaustikós),* política o práctica *(politikós, praktikós)* y contemplativa o intelectual *(theōrētikós),* ya apuntada por Platón cuando habla de la tripartición del alma y los tres tipos de hombres (cf., entre otros pasajes, *República* 581c). Las actividades especulativa y práctica son fuente de grandes placeres para el alma, pero los epicúreos las rechazan, según pondrá de manifiesto Plutarco en los capítulos 9-19 de este tratado.

[44] Cf. Plut., *Quaest. conv.* V, intr. (672E-F), contra la supeditación del alma a las experiencias corporales, y *Fac. lun.* 28 (943 A), donde se critica a «aquellos para los que el alma es una parte del cuerpo», con probable referencia a los epicúreos.

[45] Cf. *infra,* cap. 5 (1089D). La comparación del cuerpo con un recipiente, las más de las veces agujereado, es un lugar común de la literatura filosófica de la Antigüedad. Plat. la emplea en *Gorgias* 493a-494b, para ilustrar la idea del placer como repleción *(plḗrōsis).* Véanse otras referencias en Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 115 s., y Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 174, n. 34.

[46] Epic., frag. 429 Us.; cf. también el frag. 425, donde encontramos de nuevo la idea de que «el alma... goza y se aquieta» *(hē psychḕ... chaírei kaì galēniâi):* según Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 109, con esos verbos (y los sustantivos y adjetivos de su misma raíz: *chará, galḗnē,* etc.) se designa, respectivamente, el placer cinético y el placer catastemático del alma.

ido decantándose con el tiempo, y mejora su sabor, mientras que el alma, una vez que lo ha recibido, guarda el recuerdo del placer como un olor, pero nada más; porque, tras una efervescencia en la carne, el placer se apaga[47], y lo que se recuerda de él es tenue y rancio, como si uno conservara y 1089A almacenara en su pensamiento las sobras de lo que comió y bebió la víspera, para recurrir a ellas, evidentemente, cuando no tiene a mano nada fresco. Mira con cuánta mayor moderación los cirenaicos, aunque han bebido de la misma copa que Epicuro, piensan que no se debe tener relaciones sexuales con luz, sino a oscuras, para evitar que, al recibir con claridad por medio de la vista las imágenes de la acción, se encienda a menudo el apetito[48]. Sobre si los que piensan

[47] Ya en el cap. 3 (1087F) se ha referido Plutarco a los placeres como «brisas que se disipan tras acariciar la superficie del cuerpo», y en el cap. 12 (1094 E) volverá a retomar la metáfora, al comparar los placeres con los vientos etesios, que cesan de repente en cuanto llegan a su apogeo.

[48] ARISTIPO, frag. B 64 GIANNANTONI (= USENER, *Epicurea*, pág. 293). Como es sabido, la posición cirenaica en el terreno de la ética es de un hedonismo radical: el supremo bien es el placer, especialmente el placer del momento y sobre todo el placer corporal; al igual que los epicúreos, la idea del placer como supremo bien la defienden con el argumento de que todo ser vivo persigue el placer y evita el dolor; también reconocen la existencia de estados intermedios *(mésas katastáseis)*, pero sin darle la importancia que le dará Epicuro, para quien el placer catastemático que se experimenta en dicho estado será el sumo bien. En general, sobre el hedonismo de Aristipo y su escuela, aparte del pasaje clásico de DIÓG. LAERC., II 86-90, remitimos a las atinadas observaciones de GARCÍA GUAL, *Epicuro*, págs.149-155, donde se subrayan las marcadas diferencias entre ésta y el pensamiento epicúreo. Sobre el uso que hace Plutarco de la polémica entre cirenaicos y epicúreos para atacar a estos últimos, puede verse J. F. MARTOS MONTIEL, «Argumentos cirenaicos en la crítica plutarquea de la doctrina epicúrea», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. IV, Madrid, 1998, págs. 235-237. El argumento de que la visión incita al desenfreno, expresado en este pasaje, se encuentra también en *Quaest. conv.* III 6, 4 (654 D-E), donde se cita

que el sabio se diferencia especialmente por eso, por recordar con claridad y conservar en sí las imágenes, sensaciones
B y movimientos relacionados con los placeres[49], están recomendando algo digno de la sabiduría cuando dejan que permanezcan en el alma del sabio, como en la casa de los disolutos, las lavazas del placer, mejor no hablemos; pero que con estos presupuestos es imposible una vida placentera, resulta inmediatamente evidente[50]. Pues no es verosímil que sea grande lo que se recuerda del placer, si parecía pequeño cuando estaba presente, ni que se tenga un moderado interés por algo mientras está sucediendo, pero se goce sobre manera tras haber sucedido, puesto que, una vez que cesa la sensación, el goce no permanece ni siquiera en aquellos que sienten una turbadora admiración por las cosas del cuerpo, sino que, luego que el placer ha volado, queda en el alma una especie de sombra o de sueño[51], como un fuego subterráneo de los deseos, a la manera en que, en los sueños de alguien que tiene sed o que está enamorado, los placeres y
C disfrutes no consumados despiertan con más violencia la intemperancia.

Lo cierto es que ni para éstos resulta agradable el recuerdo de lo disfrutado, que, por el contrario, hace surgir, de un residuo de placer borroso e insustancial, el muy punzante e hiriente aguijonazo de un vívido deseo, ni tampoco las

---

a PLAT., *Fedro* 250d; cf. también *Sept. sap. conv.* 15 (158F) y *Quaest. conv.* VII 5, 2 (705A-B), donde se cita de nuevo a los cirenaicos.

[49] Sobre la importancia en la ética epicúrea del recuerdo de los placeres pasados como medio para combatir el dolor, cf. EPIC., frags. 138 (= 52 ARR.) y 444 Us.

[50] EPIC., frag. 579 Us.

[51] Cf. *Ser. num. vind.* 26 (565E), donde, al referirse al mundo de ultratumba donde están las almas que, por su amor a los placeres, se reencarnan en cuerpos de animales, dice Plutarco que «allí no existe sino una sombra imperfecta y un sueño de placer que no logra su plenitud».

personas moderadas y temperantes, evidentemente, pierden el tiempo en pensamientos de tal índole ni se ponen a calcular, como si llevaran un libro de cuentas, aquello por lo que Carnéades[52] se burlaba de Epicuro: "cuántas veces he estado con Hedía y con Leontion"[53], o "dónde bebí vino de Tasos"[54] o "qué día veinte comí más suntuosamente"[55]. Un

---

[52] Carnéades de Cirene (*c.* 214-129 a. C.), discípulo y sucesor de Arcesilao al frente de la Academia y, junto con su maestro, principal representante del escepticismo moderado que imperó entre los platónicos de la Academia Media: *vid.* T. Dorandi, *s. v.* «Carnéade de Cyrène» (C 42), *DPhA,* vol. II, págs. 224-226.

[53] Se trata de dos heteras (cuyos nombres, respectivamente, significan algo así como «La Dulce» y «La Leoncita») seguidoras de la filosofía de Epicuro y que vivían en el Jardín: a ellas se refiere Plutarco más adelante en el cap. 16 de este tratado (1097D-E), donde, junto con otras heteras, las trata irónicamente de bestias, y en *Lat. viv.* 4 (1129B). Por supuesto, la presencia de estas mujeres en el Jardín fue objeto de escándalo y frecuente causa de difamación en los ataques a Epicuro y su escuela: cf. Dióg. Laerc., X 4, 7 y 23. Sobre estas mujeres, y en concreto sobre la figura de Leontion, la supuesta amante de Epicuro (cf. Epic., frag. 121 Us. = 47 Arr.), se han escrito en los últimos años algunos trabajos reveladores, particularmente el artículo de M. Capasso, «Un albero per Leonzio», en F. De Martino (ed.), *Rose di Pieria,* Bari, 1991, págs. 279-311, y el cap. VII («Leonzio, la filosofa») del libro de E. Cavallini, *Le sgualdrine impenitenti. Femminilità «irregolare» in Grecia e a Roma,* Milán, 1999, págs. 82-88, que, además de contribuir a perfilar la concepción de la mujer en el seno de la escuela epicúrea, han reivindicado la figura de Leontion subrayando su preparación filosófica y su participación activa en la producción literaria de la escuela.

[54] La isla de Tasos, al norte del Egeo, era renombrada en la antigüedad por su vino, uno de los mejores de Grecia, junto con el de Quíos: cf. Plinio, *Historia natural* XIV 73.

[55] El día veinte de cada mes se celebraba en el Jardín un banquete en recuerdo de Metrodoro, que fue el discípulo más querido de Epicuro y quien había de sucederle al frente de la escuela, pero que tuvo la desgracia de morir antes que su maestro; tras la muerte de Epicuro, estos banquetes se siguieron celebrando también en su honor, tal como él había

apego tan desenfrenado de la propia alma a los recuerdos revela, en efecto, una terrible y brutal turbación y locura por
D los afanes del placer, tanto presentes como esperados.

Por eso me parece que los epicúreos, al caer por sí mismos en la cuenta de estos desatinos, se refugian en un estado de "ausencia de dolor" y de "estabilidad de la carne", como si la vida placentera consistiera en pensar que ese estado se va a alcanzar o ya ha sido alcanzado por algunos; porque, para quienes son capaces de reflexionar, el "equilibrio estable de la carne" y la "confiada esperanza" de conservarlo conllevan, según ellos, el goce más alto y seguro[56].

5. »Observa en primer lugar qué cosas hacen, trasvasando ese llamémoslo placer o ausencia de dolor o estabilidad arriba y abajo, del cuerpo al alma y luego de nuevo de ésta a aquél, obligados como están, dado que el alma no conserva
E algo que se escurre y resbala[57], a unirlo con su fuente, tratando de apuntalar, como dice Epicuro, "el placer de la carne con el goce del alma", pero al final pasando otra vez, con la esperanza, del goce al placer[58]. ¿Y cómo es posible que, sacudida la base, no se vea sacudido también lo que en ella se apoya, o que haya una esperanza cierta y un goce inamovible de algo expuesto a tantas agitaciones y cambios como acechan[59] al cuerpo, que, por un lado, está sujeto a muchas

---

dispuesto en su testamento (Dióg. Laerc., X 18): cf. K. Alpers, «Epikurus Geburtstag», *Museum Helveticum*, 25 (1968), 48-51.

[56] Epic., frag. 68 Us. (= 22.3 Arr.).

[57] Cf. *supra*, cap. 4 (1088E).

[58] Epic., frag. 431 Us.

[59] Mantenemos, como defiende Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», págs. 78 s., la lectura *phyláttousi*, que recogen la mayoría de los manuscritos, en vez de *sphállousi*, propuesta por Wyt-

constricciones y golpes del exterior y, por otro, contiene en sí mismo fuentes de males que la reflexión no puede alejar? Porque si pudiera, no caerían sobre personas sensatas males como la estranguria, la disentería, la tisis o la hidropesía, algunas de las cuales padeció el propio Epicuro, otras Polieno, y otras se llevaron a Neocles y a Agatobulo[60]. Y no es que yo les reproche esto[61], pues sé que también Ferecides y F

TENBACH en su edición de este tratado (Leipzig, 1832) y aceptada hasta hoy de manera casi general.

[60] Epicuro murió de estranguria y disentería, como él mismo dice en la carta que escribió a Idomeneo «en trance de morir» (EPIC., frag. 138 Us. = 52 ARR.); antes había muerto, al parecer de tisis, Polieno de Lámpsaco, uno de los más fieles discípulos de Epicuro, quien lo recuerda en su testamento (DIÓG. LAERC., X 18 = EPIC., frag. 217 Us.; sobre este personaje cf., *supra,* n. 33 a *Col.* 6 [1109 E]); Neocles y Aristobulo (Plutarco dice Agatobulo por error: cf. *infra* cap. 22 [1103 A]) eran dos hermanos de Epicuro (el tercero se llamaba Queredemo: cf. DIÓG. LAERC., X 3) que compartieron sus enseñanzas y modo de vida en el Jardín y murieron también antes que él, al parecer de hidropesía: *vid.* R. PHILIPPSON, *s. v.* «Neokles (5)», *RE* XVI 2 (1935), col. 2416, y T. DORANDI, *s. v.* «Aristoboulos» (A 362), *DPhA,* vol. I, pág. 378.

[61] Como se encarga de informarnos por extenso DIÓG. LAERC., X 3 ss., los adversarios del epicureísmo, particularmente los estoicos (cf. CIC., *Ad fam.* VII 26, 1), achacaban esas enfermedades de que se habla más arriba a la vida licenciosa que, según ellos, llevaban estos filósofos. Como apunta ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 177, n. 42, Plutarco, aquí y en algún otro pasaje (cf. *infra,* caps. 14 [1096E] y 19 [1100D]), parece no querer servirse de ciertas críticas calumniosas contra los epicúreos, pero podría tratarse de un simple juego retórico para llamar la atención precisamente sobre esas críticas; en realidad, Plutarco estaba convencido de que la vida de ocio e inactividad de los miembros del Jardín no era sana, y así lo afirma en *Tuend. san. praec.* 23 (135 B), al mostrar su desacuerdo con una *diaita* propia de «hombres que se reducen y limitan a sí mismos a una vida oscura, ociosa, uniforme, sin amigos, sin gloria y apartada de la política», en evidente alusión a los epicúreos.

Heráclito sufrieron terribles enfermedades[62], pero considero justo que, si quieren ser coherentes con sus propias expe-
1090A riencias y no incurrir encima en la fanfarronería de envalentonarse y buscar popularidad con palabras vacías, o bien no tomen como principio de todo goce la "estabilidad de la carne"[63], o bien no digan que los que se encuentran en medio de terribles enfermedades están alegres y desprecian el dolor[64]. Pues el "equilibrio estable de la carne"[65] se da con frecuencia, pero no es posible que en un alma sensata exista una esperanza confiada y segura relativa a la carne; al contrario, igual que en el mar, según Esquilo[66],

dolores pare la noche al timonel prudente,

aunque haya bonanza[67] (pues el futuro es incierto), así un alma que ha puesto el bien en la estabilidad del cuerpo y en

[62] Ferecides de Siro, mitógrafo y cosmólogo del siglo vi, murió de tisis y Heráclito de Éfeso (*c.* 540-470), el famoso filósofo presocrático, de hidropesía, según Dióg. Laerc., I 118 y IX 3, respectivamente. Plut. se refiere a ello en *Comm. not.* 24 (1064A), y en *Sull.* 36 compara la muerte por tisis de Sila con la de Ferecides. Para las diversas versiones de la muerte de Heráclito, *vid.* S. Mouraviev, *s. v.* «Héraclite d'Éphèse» (H 64), *DPhA*, vol. III, págs. 589-591.

[63] Epic., frag. 424 Us.

[64] Epic., frag. 600 Us. En la carta que Epicuro dirige a Idomeneo antes de morir (cf. *supra* nuestra n. 60) escribe el filósofo: «Los padecimientos de la estranguria y la disentería prosiguen su curso, sin admitir ya incremento en su vehemencia; pero a todos ellos se opone el gozo del alma por nuestras pasadas conversaciones filosóficas».

[65] Cf. *supra*, cap. 4 (1089D = Epic., frag. 68 Us.).

[66] Esquilo, *Suplicantes* 770, verso citado también por Plut. en *Quaest. conv.* I 3 (619E).

[67] Frente a *kaì galḗnē* de los manuscritos, adoptamos la lectura *kàn êi galḗnē*, propuesta por Wyttenbach y aceptada por Barigazzi. F. A. Paley (*The Tragedies of Aeschylus*, Londres, 1879, vol. IV, comentario *ad loc.*) pensaba que *kàn êi galḗnē* de Plutarco era el inicio del verso si-

las esperanzas que se refieren al cuerpo no es posible que B
pase toda la vida sin miedos ni agitaciones. Pues el cuerpo no sólo soporta, como el mar, tempestades y huracanes provenientes del exterior, sino que origina por sí mismo perturbaciones más numerosas e intensas[68]; con más seguridad podría esperar uno que le durara un buen día de invierno que la indemnidad de la carne. Pues el llamar efímera, insegura e incierta nuestra condición[69] y comparar la vida con las hojas que nacen en primavera y luego mueren[70], ¿qué otra cosa lo ha sugerido a los poetas más que lo caduco, vulnerable y enfermizo de la carne? De su bien superior, en
efecto, recomiendan cuidarse e incluso aminorarlo: "porque C
la salud, cuando está en su plenitud, es algo precario", dice Hipócrates[71], y

quien hasta ayer en sus carnes florecía,
como una estrella caída del cielo se extinguió,

según Eurípides[72]; y se piensa que las personas hermosas reciben daño cuando son miradas con ojeriza y envi-

guiente en el texto esquileo conocido por nuestro autor, distinto por tanto al que se nos ha transmitido, y con ese inicio trató de reconstruir el verso, una propuesta que sería aceptada luego por algún editor: cf. Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 178, n. 45.

[68] Cf. Epic., frag. 413 Us.

[69] Cf., por ejemplo, Eurípides, *Orestes* 976-981; en realidad, se trata de un tópico bastante extendido: *vid.* otras referencias a *loci similes* en Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 164 s.

[70] Como es sabido, la metáfora remonta a Hom., *Il.* VI 146-149. Plut. se refiere también a este pasaje homérico en *Ser. num. vind.* 17 (560C), y lo cita por extenso en *Cons. Apoll.* 6 (104E).

[71] Hipócrates, *Aforismos* I 3; citado también por Plutarco en *Quaest. conv.* V 7, 5 (682E).

[72] Eurip., frag. 971 Nauck, de una obra desconocida, citado también por Plut. (con los dos trímetros completos, no como aquí, que falta la mitad del segundo) en *Def. orac.* 13 (416D).

dia[73], porque lo que está en pleno vigor se halla sujeto a rapidísimos cambios a causa de la debilidad del cuerpo».

6. «Que las circunstancias de la existencia les son del todo adversas incluso para una vida sin penas ni pesares, puedes observarlo también a partir de lo que dicen contra otros. Afirman[74], en efecto, que quienes cometen injusticias y transgreden las leyes viven todo el tiempo de forma miserable y con mucho miedo, porque, aunque puedan pasar desapercibidos, es imposible que tengan la certeza de haberlo
D logrado, por lo cual el miedo al futuro que constantemente los embarga les impide gozar y confiar en el presente[75]. Pero se les ha olvidado aplicarse a sí mismos este razonamiento: pues es posible alcanzar estabilidad y salud en el cuerpo con frecuencia, pero no hay modo de tener la certeza de que vaya a durar; es necesario, por tanto, soportar siempre ante el futuro angustias y dolores por el cuerpo, pues de éste no pueden obtener esa "esperanza confiada y segura" que pretenden[76].

El no cometer ninguna injusticia no implica en absoluto tener confianza, porque lo que asusta no es sufrir justamen-

---

[73] La creencia en el mal de ojo aparece con frecuencia en la literatura griega: cf., por ejemplo, Teócr., *Idilios* VI 34-39. En *Quaest. conv.* V 7 (680C-683B) expone Plut. diversas explicaciones «científicas» del fenómeno.

[74] Es la lectura de la mayoría de los manuscritos *(phasí)*, aceptada también por Pohlenz, Barigazzi y Zacher; en cambio, Einarson-De Lacy y Albini leen *phēsí*, en singular, lo cual implica como sujeto de la oración a Epicuro.

[75] Epic., frag. 532 Us. (= 207 Arr.). Sobre el concepto epicúreo de justicia (que no consideran un bien *per se*, como tampoco la injusticia es un mal *per se)*, cf. Epic., *Máx capit.*, 34 y 35, y frag. 582 Us., así como García Gual, *Epicuro*, págs. 198-209.

[76] Cf. Epic., frag. 68 Us. (= 22.3 Arr.).

te, sino sufrir a secas, y que sea doloroso convivir con las propias injusticias no significa que no sea duro sucumbir a las de los demás. La crueldad de Lácares con los atenienses E
o la de Dionisio con los siracusanos[77] fue para éstos un mal, si no mayor, por lo menos tampoco menor que para los propios tiranos: pues atormentando se atormentaban, y temían sufrir un terrible castigo por los crímenes y ultrajes cometidos con todo aquel que se cruzaba en su camino. ¿Y qué decir de la cólera de las masas, o de la crueldad de los piratas, o de las injusticias de los herederos, o aun de las epidemias que se transmiten por el aire o del mar embravecido por el Euro[78], que a punto estuvo de tragarse a Epicuro cuando navegaba hacia Lámpsaco, como él mismo escribe[79]? Pues

---

[77] El ateniense Lácares era jefe de un grupo de mercenarios que se hizo con el poder en Atenas a comienzos del 297 a. C., poco antes de la muerte del rey macedonio Casandro, que los apoyaba, y lo mantuvo hasta el 294 a. C., cuando, ante el asedio de Demetrio Poliorcetes, huyó a Beocia dejando la ciudad en manos de éste (cf. Plut., *Demetr.* 33). Por su parte, Dionisio I el Viejo (*c.* 430-367 a. C.), tirano de Siracusa, fue famoso en la antigüedad como ejemplo típico del tirano. Ambos personajes, Lácares y Dionisio, aparecen citados juntos también en Plut., *Is. et Os.* 71 (379C), como autores de actos impíos contra ciertas divinidades.

[78] *Locus desperatus:* frente a *thálassan eubránkēn* de los principales manuscritos, leemos *thálassan euránchēn,* una propuesta de Giangrande, "On the Text of Plutarch's *Non posse...*", págs. 82-84, basada en la lección de un apógrafo; *thálassan en bronchíois,* la propuesta de Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 181, n. 50, nos parece poco justificada y con mal encaje en el contexto; Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 179-181, ofrece un breve repaso de las numerosas lecturas propuestas con anterioridad.

[79] Epic., frag. 189 Usener, quien sólo incluyó en este fragmento desde «el mar embravecido» hasta el final, colocándolo entre los *incertarum epistularum fragmenta* de Epicuro. Según Bignone, *L'Aristotele perduto...*, vol. I, págs. 144 ss., no sólo esa última frase, sino toda la oración interrogativa aludiría a los problemas con que se enfrentó Epicuro en Mitilene (donde habría fundado su primera escuela de filosofía, en 311 a. C.,

basta la naturaleza de la carne, que tiene en sí misma la materia de las enfermedades y, como dice, por cierto, con gra-
F cia el proverbio "las correas, del buey"[80], saca sus dolores del cuerpo, para hacer la vida incierta y temible lo mismo a los malvados que a los honrados, y eso si aprenden a gozar y confiar nada más que en la carne y en la esperanza puesta
1091A en la carne, como ha escrito Epicuro en su obra *Sobre el fin supremo* y en otros muchos lugares[81].

7. »Por consiguiente, toman como principio de la vida placentera algo no sólo poco fiable e inseguro, sino también totalmente despreciable e insignificante, si es verdad que

---

en la que enseñó breve tiempo) debido a la hostilidad de otros rivales y que lo llevaron a salir precipitadamente de la ciudad: la gente, instigada con bastante probabilidad por Teofrasto, se opuso airadamente a las enseñanzas del filósofo, sin duda por considerarlo peligroso para la religión, la moral y la educación de los jóvenes, y Epicuro se vio obligado a embarcarse de manera precipitada, en una estación poco propicia para la navegación (de ahí la alusión al mar embravecido) y con el mar infestado de piratas, y habría naufragado antes de llegar a Lámpsaco. Todo esto lo contaría Epicuro en su *Carta a los filósofos de Mitilene,* que sería la fuente directa (cf. *infra,* cap. 20 [1101 B]) de las alusiones de Plutarco. En Diógenes de Enoanda, frag. 73 Casanova, se describe un naufragio, que D. Clay, «Sailing to Lampsacus: Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7», *Gr. Rom. & Bizant. Stud.*, 14 (1973) 49-59, identificó con el de Epicuro aludido aquí por Plutarco. Las «injusticias de los herederos» aludirían a que la familia de Epicuro, colonos atenienses en Samos, se habían visto expulsados de los terrenos que ocupaban en la isla, que habían vuelto a manos de sus antiguos propietarios samios desterrados por motivos políticos o de sus herederos, y habían tenido que emigrar de nuevo, esta vez a Colofón *(vid.* García Gual, *Epicuro,* pág. 14).

[80] Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Graec.*, I 402 y II 162, recogen el proverbio como «la fusta, del buey»; se aplica a quienes se procuran el mal con sus propias cosas, igual que el buey, cuya piel proporciona la materia de la que está hecha la fusta que lo golpea.

[81] Epic., frag. 68 Us. (pág. 122, 20).

para ellos el gozo[82] y el bien consisten en la evitación de los males, que, según afirman, no hay otro modo de concebirlo, y que la naturaleza no tiene en absoluto dónde colocar el bien más que allí de donde se expulsa su mal, como dice Metrodoro en su obra *Contra los sofistas:* "De modo que el bien es justamente esto, evitar el mal; pues no existe un lugar donde se pueda colocar el bien, si de él no se ha retirado todo dolor físico y moral"[83]. De manera similar argumenta B
Epicuro cuando afirma que la naturaleza del bien nace de la propia evitación del mal, del recuerdo, de la reflexión y de la satisfacción por que esto haya ocurrido: "Pues lo que produce un júbilo insuperable", dice, "es el contraste con un gran mal que se ha evitado; y ésta es la naturaleza del bien, si uno sabe captarlo correctamente y luego mantenerse firme en ello, y no pasear parloteando vanamente sobre el bien"[84].

¡Oh, qué gran placer el de estos hombres, qué dicha[85] la que disfrutan, gozosos por no sufrir males ni penas ni dolo-

---

[82] El término que traducimos por «gozo», *tò chartón*, es considerado como propio de la terminología epicúrea por EINARSON-DE LACY, pág. 47, n. *a*, quienes remiten a EPIC., frag. 34.18.4 ARR. (pág. 333). Pero, como señala ZACHER, *Plutarchs Kritik...*, pág. 186, pocos paralelos más se pueden encontrar en la literatura epicúrea, y sí en cambio en otros filósofos, particularmente estoicos: cf., por ejemplo, PLUT., *Stoic. rep.* 13 (1039C).

[83] METROD., frag. 28 KÖRTE. Esta obra *Contra los sofistas* de Metrodoro constaba de nueve libros: cf. DIÓG. LAERC., X 24.

[84] EPIC., frag. 423 Us. (= 226 ARR.). Con lo de «pasear» *(peripatêi)*, Epicuro está aludiendo irónicamente a los peripatéticos, según señaló ya BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, págs. 41 s.

[85] Respecto al término que traducimos aquí por 'dicha', *makariótētos*, EINARSON-DE LACY, pág. 47, n. *f*, señalan que, puesto que los epicúreos solían aplicar el término 'dichoso' *(makários)* tanto a los dioses como a sí mismos, es posible que lo relacionaran etimológicamente con la raíz de 'gozar' *(chaírein)*, como ya hiciera ARISTÓT., *Ética Nic.* VII 11 (1152b7).

res! ¿Acaso no hay que enorgullecerse por estas cosas y de-
cir lo que ellos dicen, cuando se llaman a sí mismos "inco-
C rruptibles" y "semejantes a los dioses" y por la extrema
abundancia e intensidad de bienes estallan en delirantes
"bramidos" y "alaridos" por el placer[86], porque, despreciando
do a los demás, ellos son los únicos que han descubierto un
bien grande y divino, aquel que consiste en no tener ningún
mal[87]? De este modo, ni a los cerdos ni al ganado les van a
la zaga en cuanto a felicidad, si establecen como algo dicho-
so la satisfacción de la carne y del alma en su relación con
la carne. Puesto que ni siquiera para los animales más inte-
ligentes y hábiles la evitación del mal constituye el fin últi-
mo, sino que, cuando están saciados, se dan al canto y dis-
frutan nadando o volando y se divierten intentando imitar,
D por placer y ufanía, toda suerte de voces y sonidos, y brin-
can y se hacen fiestas unos a otros, porque, una vez que han
evitado el mal, buscan instintivamente el bien, o mejor di-
cho, expulsan de su naturaleza todo lo doloroso y extraño,
considerándolo un obstáculo para la obtención de lo propio
y mejor[88].

---

[86] Los epicúreos, en efecto, especialmente en sus cartas, solían dirigirse entre ellos adjetivos como 'incorruptible' *(áphthartos)* o «semejante a un dios» *(isótheos)*, y para exaltar sus propios placeres gustaban de aplicarles términos como 'bramidos' *(brómoi)* o 'alaridos' *(ololygmoí)*: cf. Epic., frag. 72 Arr. y frags. 143 y 165 Us. (= 71 y 88 Arr.), y *vid. infra*, caps. 13 (1095D) y 18 (1100A), y *Col.* 17 (1117A-C). Evidentemente, esa escandalosa tendencia a compararse con la divinidad, unida a la pomposidad y desproporción de los vocablos utilizados, no podía más que suscitar antipatía en los demás (a quienes llamaban despectivamente 'vulgares', *phortikói:* cf. Plut., *Col.* 18 [1117C]) y, por añadidura, proporcionar a los filósofos rivales un buen argumento para la crítica mordaz y la ácida ironía, como hace aquí Plutarco.

[87] Epic., frag. 419 Us.

[88] Esta argumentación basada en el comportamiento de los animales, que encontramos también en Cic., *Fin.* II 35 (109), es un motivo tradi-

8. »Porque lo necesario no es un bien, sino que lo deseable y elegible y, ¡sí, por Zeus!, también lo placentero y apropiado a nuestra naturaleza se hallan más allá del rechazo de los males, como decía Platón[89], quien no admitía que las liberaciones de los dolores, tanto morales como físicos, fuesen consideradas placeres, sino como una especie de claroscuro[90] o una mezcla de elementos propios y extraños a nuestra naturaleza, igual que de negro y de blanco, como[91] si alguien sube de la parte baja a la parte media y, por su inexperiencia y desconocimiento de la parte alta, cree que la E
parte media es la cima y el límite. De este modo piensa Epicuro y también Metrodoro, quienes establecen como esencia

cional en la polémica antiepicúrea, como señala Barigazzi, *Contro Epicuro,* pág. 16, n. 49, quien remonta su origen a las primeras polémicas académico-peripatéticas sobre el placer. Para la comparación de los epicúreos con bestias, cf. también *Col.* 30 (1124E-1125C); otras referencias al tema en Plutarco y otros autores aporta Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 203. Sobre el uso de este motivo en Plutarco, remitimos a nuestro trabajo "*Sophrosýne* o *akrasía:* los animales como modelo de comportamiento en los *Moralia* de Plutarco", en J. A. Fernández Delgado-F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales,* Madrid, 1996, págs. 205-210, donde se analizan algunas de las contradicciones en que incurre nuestro autor a la hora de tomar los animales como modelo de comportamiento ético tanto positivo como negativo.

[89] *República* 583b-586b.

[90] Para la traducción como «claroscuro» del término griego *skiagraphía* sigo a Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 183, n. 56.

[91] Esta parte final tiene difícil engarce sintáctico con el resto de la oración: para las distintas soluciones propuestas, cf. Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 210. Adoptamos la lectura de Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 141, quien propone incluir la conjunción *hōs,* «como» caída por fácil haplografía tras la última sílaba de *mélanos*'. Como subraya Barigazzi, Einarson-De Lacy no admiten laguna en el texto de su edición, pero en cambio traducen como si la hubiera.

y cumbre del bien el rechazo del mal[92], y gozan así un goce como de esclavos o prisioneros liberados de la cárcel, que con gran gusto se bañan y ungen después del castigo y los latigazos recibidos, pero que no han degustado ni contemplado los goces propios de hombres libres, puros, sin mezcla y sin huellas de magulladuras. Porque, si tener sarna o legañas es algo ajeno a nuestra naturaleza, no se puede decir que rascarse y restregarse los ojos sea algo maravilloso, ni tampoco que, si es un mal experimentar dolor, tener miedo a la
F divinidad o aterrarse ante las penas del Hades, la evitación de estas cosas sea algo dichoso y envidiable[93]. Pero los epicúreos asignan al goce un espacio pequeño y mezquino, en el cual se agita y revuelve, sin ir más allá, este goce suyo, de no dejarse perturbar por los males del Hades que provienen de las falsas opiniones, y convirtiendo en objetivo último de la sabiduría aquello que, a lo que parece, se daría de forma
1092A espontánea en las bestias.

Si respecto a la ausencia de sufrimiento físico no importa que la liberación del dolor se deba a los propios esfuerzos o a un proceso natural, tampoco respecto a la imperturbabilidad espiritual es mejor alcanzar tal estado por los propios esfuerzos que por naturaleza. Ciertamente, se podría afirmar, no sin razón, que la disposición de ánimo que es por naturaleza imperturbable tiene más fuerza que la que evita la perturbación con cuidado y reflexión. Pero admitamos que ambas se encuentran al mismo nivel: incluso así será evidente que los epicúreos no tienen ninguna ventaja sobre las bestias en el hecho de no perturbarse por las cosas del Hades y por lo que se dice sobre los dioses y en no
B esperar sufrimientos y dolores sin fin. El propio Epicuro,

[92] Epic., frag. 423 Us.; Metrod., frag. 28 Körte.

[93] Epic., frag. 384 Us.

por cierto, cuando dice que "si nada nos inquietaran los recelos ante los fenómenos celestes y también lo que respecta a la muerte y a los dolores, nunca tendríamos necesidad de la filosofía natural"[94], piensa que su razonamiento nos conduce al estado en que por naturaleza se hallan las bestias, que, en efecto, ni tienen torpes recelos de los dioses ni son inquietadas por vanas opiniones sobre el más allá ni tienen idea alguna ni conocimiento de nada terrible a este respecto. La verdad es que, si en su concepto de dios los epicúreos hubieran dejado lugar a la providencia, las personas sensatas tendrían evidentemente esperanzas válidas de estar mejor dispuestas que las bestias para la vida placentera; pero, puesto que el objetivo último de su teología era no temer a la divinidad y por tanto acabar con toda turbación al respecto[95], más seguro es esto, creo, para seres que no tienen c
noción alguna de dios que para quienes han aprendido a pensar en una divinidad que no daña. Porque aquéllos no se han liberado de la superstición, pero tampoco han caído en ella, ni han apartado de sí la idea de los dioses como algo perturbador, pero tampoco la han asumido. Y lo mismo se debe decir también respecto a las cosas del Hades: pues la esperanza de que de ellas se obtenga algo bueno no se da ni en hombres ni en bestias, pero de la desconfianza y el temor

[94] La cita, un tanto abreviada, es de Epic., *Máx. capit.* 11. Con la expresión «filosofía natural» *(physiología)* solían referirse los epicúreos al conjunto de su sistema filosófico: cf., por ejemplo, Epic., *Carta a Heród.* 37 y 78; *Máx.capit.* 12; Cic., *Fin.* I 19 (63-64); Lucrecio, I 146-148 (otras referencias en Zacher, *Plutarchs Kritik...*, págs. 223 s.). Al parecer, los epicúreos se llamaban a sí mismos *physiológoi*, «filósofos de la naturaleza»: cf. *infra*, cap. 16 (1098 D), donde Epicuro aplica a Metrodoro tal calificativo (cf. también cap. 18 [1100A] y *Col.* 17 [1117B]), y véanse al respecto Einarson-De Lacy, pág. 53, n. *b*, y Zacher, *Plutarchs Kritik...*, pág. 224.

[95] Epic., frag. 384 Us.

al más allá participan menos aquéllos para los que no existe prenoción de la muerte que quienes presuponen que la muerte es nada para nosotros[96]. Para éstos al menos la muerte existe en la medida en que discuten e investigan sobre ella[97],
D mientras que aquéllos están totalmente libres de preocupaciones por algo que para ellos no existe, y, cuando evitan que se los golpee, se los hiera o se los mate, están temiendo de la muerte aquello que también para los epicúreos es temible.

9. »Tales son, pues, las ventajas que dicen les ha proporcionado la filosofía; pero ahora consideremos aquéllas de las que se privan y excluyen. Las efusiones del alma con ocasión del disfrute de la carne, tanto esperado como presente, si son moderadas, no tienen nada grande ni importante, y si son excesivas, se presentan, además de vanas e inestables, vulgares e insolentes; podría decirse que no son placeres anímicos ni goces, sino placeres corporales o, por
E así decirlo, risueñas concesiones del alma a la molicie[98]. En cambio, aquéllas a las que es digno y justo considerar alegrías y goces están limpias de lo contrario y no tienen mezcla de ninguna palpitación, mordedura o arrepentimiento; su bien es propio del alma y verdaderamente anímico, genuino y no traído de fuera, ni tampoco irracional sino racionalísimo, puesto que nace de la parte del alma que se aplica a la contemplación y el estudio, o bien de la que se ocupa del

[96] Cf. Epic., *Máx. capit.* 2 («La muerte es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible es nada para nosotros»); *Carta a Meneceo* 124 y 125; Lucrec., III 830 s. Plutarco tratará ampliamente este argumento en los caps. 25-30 (1103E-1107A), en los que la discusión se centra en la concepción de la muerte y del más allá.

[97] Cf. *infra,* cap. 30 (1105E).

[98] Epic., frag. 410 Us.

campo práctico y es amante del honor[99]. Los placeres que proporciona cada una de esas dos partes son tantos y tan grandes que uno no podría acabar de exponerlos por mucho empeño que pusiera; pero, por recordarlos brevemente, ahí tenemos las historias, que contienen muchos agradables pasatiempos pero dejan siempre en nosotros el deseo, insatisfecho e insaciado, del verdadero placer[100], por medio del cual ni siquiera lo falso carece de atractivo, sino que, aunque las invenciones visuales y poéticas no sean creíbles, sin embargo hay en ellas fuerza persuasiva». F

---

[99] Encontramos similar distinción *infra*, cap. 31 (1107C), con la única salvedad de que, para expresar la noción de «amante del honor», se emplea allí el término *philótimon*, y no, como aquí, *philókalos* (sobre el amplio sentido de *philókalos*, que engloba la referencia a la actividad política, cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 184, n. 60). La distinción de estos dos tipos de placeres anímicos, provenientes unos de su parte contemplativa y otros de su parte práctica, y opuestos ambos a los placeres corporales, tiene su origen evidentemente en la tripartición del alma en *logistikón*, *thymoeidés* y *epithymētikón*, y en la clasificación de los tipos humanos y los modos de vida correspondientes *(philósophon, philónikon, philokerdés)* que encontramos en PLAT., *República* 571b ss., y que posteriormente adoptará ARISTÓT., *Ética Nic.* I 3 (1095b18-19), en su conocida distinción entre *bíos apolaustikós, politikós* y *theōrētikós*. Sobre el tema de los géneros de vida en la ética antigua siguen siendo fundamentales las págs. 467-515 ("Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida") de W. JAEGER, *Aristóteles*, México, 1946 (= Berlín, 1923; el artículo fue publicado originalmente en 1928 y recogido luego como apéndice en la traducción española), que fue el primero en establecer la directa filiación platónica de la teoría de los géneros de vida como problema ético, y el libro de R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruselas, 1956, que presenta una exposición general y sistemática no superada hasta hoy. En la obra de Plutarco, el tema de los géneros de vida ha sido estudiado con acierto por R. CABALLERO, «Plutarco y los géneros de vida», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 1994, págs. 537-550.

[100] Leemos, con POHLENZ y otros, la corrección de HARTMAN *(alēthoûs ... hēdonês)*: *vid.*, *supra*, nota textual.

1093A **10.** Considera, por ejemplo, con cuánto pesar leemos el *Atlántico* de Platón[101] o la parte final de la *Ilíada,* echando de menos el resto del relato, como si se tratara de templos o teatros clausurados. En cuanto a la verdad misma, su aprendizaje es algo tan fascinante y deseable como la vida y la existencia, por el conocimiento que nos aporta, en tanto que lo más triste de la muerte es el olvido, la ignorancia y la oscuridad. Y sí, ¡por Zeus!, es por esta razón por la que casi todos se oponen a quienes niegan que los muertos tengan capacidad de sentir, porque, en opinión de éstos, sólo en la parte sensitiva y cognitiva del alma tienen su sede la vida, la
B existencia y el goce. Pues sucede que incluso aquello que nos aflige lo oímos con un cierto placer[102]; y muchas veces, aunque lo que se diga nos conmueva y nos haga llorar, sin embargo animamos a que se diga, como aquél:

— *¡Ay de mí!, estoy por decir una cosa terrible.*
— *Y yo por escucharla; pero, sin embargo, debo escuchar-* [*la*[103].

---

[101] Se trata del *Critias,* diálogo inconcluso que contiene el famoso relato de la Atlántida, la tierra tragada por las aguas, que, más que una pura invención platónica, parece ser, según las más recientes teorías, reflejo de un hecho histórico como fue la erupción de la isla de Tera en torno a 1500 a. C. Para el mantenimiento en nuestra traducción del título original de la obra, *vid. infra,* n. 104.

[102] Cf. Plat., *Filebo* 48a, y Aristót., *Poética* 4 (1448b10-19), sobre la mezcla de placer y dolor que pueden experimentar quienes admiran una obra de arte, como los espectadores de una tragedia, que lloran a la par que gozan, o quienes contemplan en un cuadro una fiel representación de algo desagradable o repugnante.

[103] Sófocles, *Edipo Rey* 1169-1170: hablan el pastor que salvó a Edipo en el monte Citerón y el propio Edipo, a punto de descubrir la terrible verdad de su culpabilidad. El pasaje es citado también por Plut. en *Curios.* 14 (522C), aunque aquí para ejemplificar la reprobable pasión de la curiosidad, lo que explica que a este caso se le atribuya una cierta intemperancia en la frase siguiente.

Con todo, este caso parece ser una especie de intemperancia del placer de conocerlo todo y una corriente que violenta la razón. En cambio, cuando una historia o una narración no contienen nada pernicioso o doloroso y a espléndidas y grandes empresas añaden un discurso cargado de fuerza y encanto, como las *Historias griegas* de Heródoto o las *Historias persas* de Jenofonte[104],

y cuantas maravillas cantó, inspirado, Homero[105],

o la *Descripción de la Tierra* de Eudoxo[106], las *Fundaciones* y *Constituciones* de Aristóteles[107] o las *Vidas* de Aristó- C

[104] Se trata de las *Historias* y la *Ciropedia,* respectivamente. Como ya hice arriba con el *Critias* platónico, he preferido no adaptar a nuestro uso actual los títulos de estas obras, por mantener en la traducción la contraposición que establece el texto original entre la obra de Heródoto, *tà Hellēniká,* como exaltación del mundo griego, y la de Jenofonte, *tà Persiká,* como ilustración del mundo persa.

[105] Verso, probablemente un hexámetro, de autor desconocido (SCHNEIDER lo incluye con el número 385 entre los *Fragmenta anonyma* de sus *Callimachea,* pero no PFEIFFER en su edición canónica de este autor). Plutarco deforma a veces la métrica en sus citas poéticas, introduciendo en ellas o alterando una palabra: cf., por ejemplo, los hexámetros homéricos citados en *Is. et Os.* 48 (370D) y 51 (371E).

[106] No creo acertada la identificación de este Eudoxo con el navegante griego Eudoxo de Cízico (*c.* 100 a. C.) hecha por BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 20, n. 58 (sin explicitar las razones de tal identificación), entre otras cosas porque en ninguna fuente antigua se le atribuye obra alguna, ni con éste ni con otro título. Parece más probable que se trate de Eudoxo de Cnido, matemático, astrónomo y geógrafo de la primera mitad del siglo IV a. C., cuya *Descripción de la Tierra (gês períodos),* en siete libros, abarcaba prácticamente todas las ramas de la geografía, desde la astronómica hasta la botánica o la zoológica, y al que Plutarco cita también en *Is. et Os.* 6 (353C), a propósito del uso del vino por parte de los sacerdotes egipcios de Heliópolis; *vid.* J.-P. SCHNEIDER, *s. v.* «Eudoxe de Cnide» (E 98), *DPhA,* vol. III, págs. 293-302.

[107] Se trata probablemente de partes de una misma obra. En efecto, las *Constituciones (Politeíai)* de Aristóteles constituían un grandioso tratado,

xeno[108], entonces el deleite es no sólo grande y abundante, sino también puro y sin sombra de arrepentimiento. ¿Quién disfrutaría más saciando su hambre y apagando su sed con los manjares de los feacios, que siguiendo la narración de los viajes de Odiseo[109]? ¿Quién gozaría más yaciendo con la más bella mujer, que manteniéndose en vela con lo que

---

hecho en colaboración con discípulos del Perípato, como Teofrasto, y probablemente inconcluso, que pretendía recoger las constituciones de 158 ciudades, tanto griegas como bárbaras, estudiando su desarrollo histórico (al principio del cual se incluía la fundación de cada ciudad) y describiendo sus instituciones más importantes. Un papiro *(Pap. British Mus.* 131), publicado por F. G. Kenyon en 1891, nos ha transmitido casi completa la *Constitución de Atenas;* del resto sólo nos quedan fragmentos, que se pueden consultar en la edición de V. Rose, *Aristotelis quae ferebantur fragmenta,* Leipzig, 1886 (reimpr. 1967), págs. 303-367 (frags. 472-603).

[108] Aristóxeno de Tarento (nacido hacia 370 a. C.), prolífico escritor peripatético de procedencia pitagórica, es conocido principalmente por sus obras de teoría musical y métrica. Considerado el primer biógrafo peripatético, sus *Vidas (Bioi andrôn)* eran básicamente biografías de filósofos (Pitágoras, Sócrates, Platón y otros), pero, a juzgar por los escasos fragmentos que conservamos, con pocas concesiones a la investigación histórica y más preocupadas por la anécdota reveladora del carácter que por la exposición doctrinal o la valoración filosófica del biografiado: cf. A. Momigliano, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia,* México, 1986, págs. 95-98, y B. Centrone, *s. v.* «Aristoxène de Tarente» (A 417), *DPhA,* vol. I, págs. 590-593.

[109] El relato de los viajes de Odiseo, que ocupa los libros IX-XII de la *Odisea,* tiene lugar durante el banquete al que Alcínoo, rey de los feacios, ha invitado a su huésped, y comienza con el conocido elogio de la vida placentera y apacible *(euphrosýne)* y del placer del banquete pronunciado por Odiseo *(Od.* IX 5-11), pasaje en que, según numerosas fuentes (Ateneo, Séneca, etc.: cf. Bignone, *L' Aristotele perduto...,* vol. I, págs. 290 y ss., y Gordon, «Phaeacian Dido...», pág. 189), apoyaba Epicuro su teoría del placer como fin moral.

escribió Jenofonte sobre Pantea[110], o Aristobulo sobre Timoclea[111], o Teopompo sobre Tebe[112]?

11. »Pero los epicúreos expulsan del alma estos placeres, igual que expulsan también los que provienen de las matemáticas[113]. Es cierto que en las historias hay una cierta D

[110] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* IV 6, 11; V 1, 2-18; VI 1, 31-51 y 4, 2-11; VII 3, 3-16. Pantea, mujer de Abradatas, rey de Susa, se quitó la vida sobre el cadáver de su marido, caído en combate, pidiendo ser enterrada con él.

[111] Timoclea, una bella y virtuosa señora, hermana del general tebano Teágenes, fue violentada por un soldado durante la ocupación de Tebas por Alejandro Magno (335 a. C.), pero mediante un engaño logró tirarlo a un pozo y sepultarlo bajo un cúmulo de piedras; llevada ante Alejandro, éste, admirado de su nobleza y coraje, la dejó en libertad. La historia, cuya fuente primera es Aristobulo de Casandrea (un historiador de Alejandro que siguió al ejército macedonio en su expedición por Asia: cf. Jacoby, *Frag. Gr. Hist.*, 139 F 2), la cuenta por extenso Plut. en *Mul. virt.* 24 (259 D-260 D) y, de forma resumida y con alguna variante, en *Alex.* 12; cf. también Polieno, *Estratagemas* VIII 40, y Jerónimo, *Adv. Iovin.* 35.

[112] Tebe, mujer de Alejandro, tirano de Feras, en Tesalia, no pudiendo soportar por más tiempo el despotismo de su marido y conmovida por el trato cruel que éste había dado al general tebano Pelópidas, amigo íntimo de su padre, lo mató con la ayuda de sus hermanos (en 358 a. C.). Además del historiador del siglo iv Teopompo de Quíos (cf. Jacoby, *Frag. Gr. Hist.*, 115 F 337) y de Jenof., *Helénicas* VI 4, 35-37, que refieren la historia pocos años después de ocurrida, la mencionan también Diodoro de Sicilia, XVI 14; Cic., *Divin.* I 25 (53); *Invent.* II 49 (144); *Off.* II 7 (25), y Valerio Máximo, IX 13, 3. Por su parte, Plut. la narra por extenso en *Pel.* 28 y 35, y alude a ella también en *Apophth.* Pelópidas 5 (194 D), *Mul. virt.* 19 (256 A), *Erot.* 23 (768 F), y *Herod. malig.* 6 (856 A).

[113] Cf. Cic., *Acad. Pr.* II 53 (106): «Polieno, de quien se dice que fue un gran matemático, [...] coincidía con Epicuro en creer que toda la geometría es falsa». Este rechazo de Epicuro a la «investigación especializada» *(historia:* astronomía, geometría, etc.) se fundamenta en que «na-

atracción uniforme y apacible, en cambio los placeres provenientes de la geometría, la astronomía y la música, que tienen vivo y variado el cebo, no necesitan de ningún tipo de elemento seductor, pues atraen con sus teoremas como si se tratase de encantamientos[114]; el que los ha probado, si es entendido, irá de aquí para allá cantando aquellos versos de Sófocles:

Por dentellada de locura musical fui alcanzado en la gar-
y dominado soy por la lira y las melodías [*ganta,*
que Támiras extraordinariamente compone[115],

como componen también, ¡por Zeus!, Eudoxo[116], Aristarco[117] y Arquímedes[118]. Porque, si los que aman la pintura se

---

da hay en ello que tienda, en su conocimiento, a nuestra felicidad» (Epic., *Carta a Heród.* 79).

[114] Plutarco emplea metafóricamente el término *íynx:* aunque se trata en origen del nombre de un pájaro, el torcecuello, el término designa habitualmente un objeto empleado con frecuencia en prácticas de magia erótica (cf. Teócr., *Idilios* II 17), consistente en una rueda o disco que se hacía girar sucesivamente en direcciones opuestas tirando de los extremos de una cuerda doble que pasaba a través de dos agujeros; con este movimiento, el disco emitía una especie de silbido o zumbido: *vid.* A. Henrichs, *OCD*, *s. v.* «iynx», pág. 792.

[115] Sóf., frag. 245 Radt (= 224 Nauck). Plut. cita otro pasaje de la misma tragedia sofoclea perdida, *Támiras*, en *Coh. ir.* 5 (455 D).

[116] Eudoxo de Cnido *(vid. supra,* n. 106) fue el fundador de la hipótesis astronómica llamada de las esferas homocéntricas, con la Tierra en el centro, mientras que, en el campo de la geometría, elaboró una famosa teoría de las proporciones, aplicable al tratamiento de magnitudes inconmensurables, y creó el llamado método de exhaustión, que facilitaba el cálculo de áreas y volúmenes.

[117] Discípulo del peripatético Estratón de Lámpsaco, el astrónomo Aristarco de Samos (primera mitad del siglo iii a. C.) elaboró la hipótesis heliocéntrica del cosmos (cf. Arquímedes, *Arenario* 4-5; Plut., *Fac. lun.* 6 [923 A]), una intuición grandiosa que, sin embargo, pronto fue acusada de impía (cf. S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, Madrid,

dejan arrastrar tanto por el fascinante atractivo de las obras, E hasta el punto de que Nicias, cuando pintaba el *Descenso a los infiernos*, preguntaba a menudo a sus esclavos si había comido, y, una vez terminado el cuadro, rechazó los sesenta talentos que le envió el rey Ptolomeo y no quiso vender la obra[119], ¿cuántos y cuán grandes placeres debemos pensar, entonces, que cosecharon de la geometría y la astronomía Euclides[120], escribiendo su tratado sobre óptica, y Filipo,

---

1999, págs. 94 s.) e impugnada posteriormente por Hiparco y Tolomeo, cayendo en el olvido durante siglos: *vid.* R. GOULET, *s. v.* «Aristarque de Samos» (A 345), *DPhA*, vol. I, págs. 356 s.

[118] Arquímedes de Siracusa (*c.* 287-212 a. C.), famoso matemático e inventor, muerto durante el saqueo de su ciudad por las tropas romanas (cf. PLUT., *Marc.* 19). Aplicó sus métodos geométricos a la demostración de teoremas y a la resolución de problemas de física, formulando en particular el principio hidrostático que luego llevaría su nombre. Entre sus invenciones, se le atribuyen las poleas compuestas, el tornillo sin fin, el tornillo hidráulico, así como ciertos ingenios de guerra; *vid.* M. FOLKERTS, *s. v.* «Archimedes [1]», *NP* 1 (1996), cols. 997-1001.

[119] Nicias fue un célebre pintor ateniense de la segunda mitad del siglo IV a. C.: cf. PLUT., *Glor. Ath.* 2 (346 A), quien lo incluye en una nómina de pintores atenienses famosos, y PLINIO, *Historia natural* XXXV 130-132, quien alaba la fidelidad de sus representaciones femeninas y su depurada técnica en el juego de luces y sombras. La anécdota aquí narrada la recuerda también PLUT. en *An seni resp.* 5 (786 B-C); cf. también ELIANO, *Var. hist.* III 31. El rey mencionado es Ptolomeo I Soter, rey de Egipto entre 305 y 285 a. C. Por su parte, el cuadro mencionado, inspirado en el conocido pasaje homérico de la *Nékyia* (*Od.* XI), fue finalmente donado por Nicias a su ciudad natal: cf. PLINIO, *Historia natural* XXXV 132.

[120] EUCLIDES, celebérrimo matemático que vivió entre finales del siglo IV y principios del III a. C. y cuya obra máxima, los *Elementos*, representó la primera tentativa consistente de fundamentación axiomática de las matemáticas y sirvió de libro de texto prácticamente hasta el siglo XIX, en el que todavía los textos escolares de geometría seguían de cerca su exposición y sus pruebas: *vid.* en general B. VITRAC, *s. v.* «Euclide» (E 80), *DPhA*, vol. III, págs. 252-272. Respecto al tratado mencionado aquí por Plutarco, los editores EINARSON-DE LACY, que mantienen la lección de los

cuando demostraba la forma de la Luna[121], y Arquímedes, cuando descubrió por medio de su cuadrante que el diámetro del Sol tiene la misma proporción respecto al círculo máximo que el ángulo medido por el cuadrante sobre el Sol

---

manuscritos *(tà dioptiká)* y la traducen por «the treatise involving the dioptra», sugieren (pág. 63, n. *e*) que se trata presumiblemente de los *Fenómenos*, el conocido manual de astronomía esférica de EUCLIDES, basándose en que en esta obra se usa la dioptra (un instrumento para hacer mediciones a distancia, utilizado habitualmente en astronomía, topografía y geodesia y descrito con detalle por HERÓN DE ALEJANDRÍA en su tratado *Sobre la dioptra)* para probar la primera proposición, y en que Proclo, en su comentario a Euclides, enumera la *dioptikḗ* como una parte de la astronomía. BARIGAZZI y ALBINI traducen, en cambio, «il trattato di diottrica», aceptando al parecer la lectura de XYLANDER *(tà dioptriká):* la referencia sería entonces, quizá, al tratado transmitido bajo el nombre de *Catóptrica* (sobre cuya autoría euclidiana existen serias dudas) o bien a una parte de la *Óptica*. Por nuestra parte, adoptamos la sugerencia de F. HULTSCH, *s. v.* «Eukleides (7)», *RE* VI 1 (1907), col. 1050, quien propuso corregir el texto plutarqueo en *tá optiká*, con lo que la referencia plutarquea sería a la *Óptica* de EUCLIDES, que versa sobre la propagación y reflexión de la luz y estudia problemas elementales de perspectiva resueltos de acuerdo con la teoría, suscrita por Platón, de que la luz consiste en una radiación material rectilínea que, partiendo del ojo, alcanza el objeto visible. Los tratados euclideos referidos pueden verse ahora en la traducción española de P. ORTÍZ GARCÍA (BCG 277, Madrid, 2000).

[121] Se trata del matemático y astrónomo Filipo de Opunte, discípulo de Platón, cuyas *Leyes* habría publicado tras copiarlas de las tablillas de cera en que estaban grabadas, según una antigua tradición recogida por DIÓG. LAERC., III 37, que le atribuye también la autoría del *Epínomis* pseudoplatónico. La demostración de la esfericidad de la Luna que le atribuye Plutarco se basaba en que las fases de ésta sólo pueden explicarse admitiendo la forma esférica del satélite: *vid.* K. VON FRITZ, *s. v.* «Philippos (42)», *RE* XIX 2 (1938), cols. 2355 s.

respecto a los cuatro ángulos rectos[122], y también Apolonio y Aristarco[123], cuando hicieron otros descubrimientos simi- F
lares, cuya contemplación y comprensión proporcionan hoy a los estudiosos grandes placeres y extraordinario orgullo? Y es algo absolutamente indigno comparar con éstos aquellos otros "placeres de las cocinas y los prostíbulos"[124] y 1094A
despreciar a las Musas y el Helicón,

donde ni el pastor se atreve a apacentar sus rebaños
ni el hierro nunca entró[125].

---

[122] ARQUÍMEDES, *Arenario* 10-11, expone esta famosa demostración, a la que alude también PLUT. en *Marc.* 19. Transcribo a continuación la nota *ad loc.* de BARIGAZZI, *Contro Epicuro,* pág. 22, n. 68, que me parece especialmente clarificadora: «(La demostración) se basa en el valor del ángulo, que es un valor en grados y que se mantiene igual por más que se prolonguen los lados del ángulo cuyo vértice es el ojo del observador. Los *cuatro ángulos rectos* son lo que la geometría moderna llama *ángulo esférico,* es decir cuatro rectos que están formados por dos rectas que se cortan perpendicularmente; son de 90° y en conjunto forman 360°, es decir los grados en que se divide toda circunferencia, que en este caso es el círculo máximo, cuyo centro es el punto de intersección de los dos diámetros. Trasladado a este círculo máximo (es decir, al ángulo esférico) el valor en grados del ángulo medido sobre el Sol con el dispositivo mencionado, se halla el valor lineal aproximado del diámetro del Sol. El valor hallado por Arquímedes es de 1/812 de ángulo esférico».

[123] Apolonio de Perga (siglos III-II a. C.), otro gran matemático griego, cuya obra más importante fue su célebre tratado sobre las secciones cónicas *(Konikà),* en ocho libros. Se ocupó también de cuestiones de óptica y desempeñó un importante papel en la adaptación de modelos geométricos a las teorías planetarias, ejerciendo una notable influencia sobre Hiparco y Tolomeo; *vid.* M. FOLKERTS, *s. v.* «Apollonios [13]», *NP* 1 (1996), cols. 885-887. Sobre Aristarco, *vid. supra,* n. 117.

[124] Trímetro yámbico anónimo, atribuido a MENANDRO, *Epitrépontes,* por U. VAN WILAMOWITZ *(Menander. Das Schiedsgericht,* Berlín, 1925, pág. 92).

[125] EURÍP., *Hipólito* 75-76.

Muy al contrario, estos placeres son en verdad "pastos intactos de las abejas"[126], mientras que aquéllos se asemejan a rascamientos de cerdos y de cabras, e infectan además la parte del alma más sujeta a las pasiones.

El amor por el placer es, ciertamente, multiforme y temerario, pero, hasta el día de hoy, nadie ha sacrificado un buey por el goce de haberse unido a su amada, ni nadie ha suplicado morir al instante con tal de poder antes atracarse de exquisitas carnes y pasteles a cuerpo de rey. En cambio, B Eudoxo suplicaba arder como Faetonte si eso le permitía acercarse al Sol y comprender la forma, magnitud y aspecto de los cuerpos celestes, y Pitágoras por su teorema sacrificó un buey, según refiere Apolodoro:

Cuando Pitágoras halló su famosa demostración,
aquella por la que ofreció un buey en espléndido sacrificio[127],

[126] *Ibid.* 76-77. La abeja era símbolo de pureza (cf. Aristót., *Hist. anim.* IX 40 [626a24-25]); incluso había una superstición muy extendida en la Antigüedad por la que se creía que atacaban a quienes habían tenido relaciones sexuales recientes: cf. Plut., *Coniug. praec.* 44 (144D); Columela, *De re rustica* IX 14, 3; Eliano, *Hist. anim.* V 11. En cambio, a los cerdos y cabras, mencionados a continuación, se los asociaba con el placer más material e impuro, la gula y la concupiscencia: cf. Jenof., *Recuerdos de Sócrates* I 2, 30, donde Sócrates compara a Critias, enamorado de Eutidemo y deseoso de tener contacto con él, con los cerdos, a los que les gusta rascarse contra las piedras.

[127] Este sacrificio se recuerda también en Plut., *Quaest. conv.* VIII 2, 4 (720A); Cic., *Nat. deor.* III 36 (88), niega que se hubiera producido, aduciendo el rechazo de Pitágoras al derramamiento de sangre; en cambio, Dióg. Laerc., VIII 12, declara que, según Apolodoro, Pitágoras sacrificó no un buey, sino toda una hecatombe por haber descubierto el teorema que llevó luego su nombre, y cita a continuación el mismo dístico elegíaco, que aparece también en la *Antología Palatina*, VII 119, sin nombre de autor. Sobre el Apolodoro a quien se atribuye aquí el epigrama, lo único que podemos afirmar con cierta verosimilitud es que se trata-

ya se trate de la relativa a la hipotenusa, que vale igual que los lados del ángulo recto[128], o del problema del área de la parábola[129]. A Arquímedes tenían que apartarlo a la fuerza de sus teoremas los sirvientes para poder ungirlo, pero él continuaba dibujando las figuras en su barriga con la estrígila[130]; y en cierta ocasión en que se estaba bañando, según c
cuentan, por el desbordamiento del agua resolvió el problema de la medición de la corona, y, como si estuviera poseído o inspirado, saltó fuera del baño gritando: "¡Lo he encontrado!", y echó a andar mientras repetía a voces estas palabras[131]. Sin embargo, no hemos oído de ningún glotón que con tanto apasionamiento gritase: "¡Lo he comido!", ni de ningún enamorado que gritase: "¡La he besado!", y eso que personas intemperantes las ha habido y las hay a miles. Pero despreciamos también a los que recuerdan sus comidas con demasiado apasionamiento, porque, en nuestra opinión, extraen una excesiva satisfacción de placeres pequeños y sin ningún valor. Participamos, en cambio, del entusiasmo de Eudoxo, de Arquímedes, de Hiparco[132], y seguimos la opi-

---

ría de un científico o matemático, a juzgar por el pasaje citado de Diógenes Laercio, quien lo llama «el calculista» *(ho logistikós);* ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 191, n. 75, sugiere su identificación con Apolodoro de Pérgamo, arquitecto e ingeniero que murió en torno a 129 d. C.

[128] Es decir, cuyo cuadrado equivale, en el triángulo rectángulo, a la suma del cuadrado de los catetos: cf. EUCLIDES, *Elementos* I 47. Encontramos la misma escueta formulación del famoso teorema de Pitágoras en PLUT., *Quaest. conv.* VIII 2, 4 (720A).

[129] Cf. EUCLIDES, *Elementos* I 44.

[130] Cf. PLUT., *An seni resp.* 5 (786C), y *Marc.* 17.

[131] La historia la cuenta con detalle VITRUBIO, IX, praef. 10-12.

[132] Hiparco de Nicea, otro gran astrónomo del siglo II a. C. que, entre otros logros, descubrió la existencia del movimiento de precesión de los equinoccios y estableció un método para medir la distancia del Sol respecto de la Tierra que fue adoptado luego por Tolomeo y por Copérnico: *vid.* W. HÜBNER, *s. v.* «Hipparchos [6]», *NP* 5 (1998), cols. 568-571.

D nión de Platón sobre las matemáticas, en el sentido de que, aunque se descuidan por ignorancia e inexperiencia, "sin embargo forzosamente prosperan gracias a su encanto"[133].

12. »Pero esta gente, desviando y alterando el curso de unos placeres tan grandes y numerosos y, por así decir, inagotables, no se los dejan probar a sus discípulos, sino que les ordenan huir de ellos "a velas desplegadas"[134]: a Pítocles todos, hombres y mujeres, le ruegan y suplican por medio de Epicuro que no mire con admiración la llamada educación liberal[135], y quedan maravillados y prendados de un tal Apeles porque, según escriben, supo apartarse de las matemáticas desde el principio y conservarse puro[136]. En cuanto
E a la historia, por no mencionar las restantes pruebas de su ignorancia, citaré sólo las palabras de Metrodoro, quien en su libro *Sobre los poemas* escribe: "Por ello, si tienes que decir que no sabes en qué bando estaba Héctor, o que desconoces los primeros versos del poema de Homero o incluso lo que ocurre en su parte central, no te preocupes"[137].

---

[133] PLAT., *República* 528c. Cf. PLUT., *E ap. Delph.* 7 (387F), donde nuestro autor declara abiertamente su pasión por las matemáticas.

[134] Cf. EPIC., frag. 163 Us. (= 89 ARR.): «Huye de toda educación, mi buen amigo, a velas desplegadas»; se trata de un fragmento de una carta a Pítocles, discípulo a quien Epicuro dirigió también la segunda (sobre astronomía y meteorología) de las tres cartas conservadas por DIÓG. LAERC. (X 84-116). La metáfora marinera usada por Epicuro para rechazar la *paideía* tradicional la retoman QUINTILIANO, *Instit. orat.* XII 2, 24, y el propio PLUT., *Aud. poet.* 1 (15D).

[135] EPIC., frag. 164 Us., perteneciente también a la carta a Pítocles citada en la nota anterior.

[136] Cf. EPIC., frag. 117 Us. (= 43 ARR.): «Te considero feliz, Apeles, porque te entregaste a la filosofía puro de toda educación».

[137] METROD., frag. 24 KÖRTE.

Por otra parte, que los placeres del cuerpo, como los vientos etesios, se extinguen y cesan una vez alcanzada su culminación, no le pasó desapercibido a Epicuro. En efecto, éste se planteó el problema de si el sabio, cuando llega a la vejez y es incapaz de mantener relaciones, goza aún tocando y palpando a las personas hermosas[138], aunque en esto, evidentemente, no pensaba lo mismo que Sófocles, que se mostraba contento de liberarse de este placer como de un amo salvaje y furioso[139]. Pero los que viven para el placer, al ver F
que la vejez seca muchos placeres y que "Afrodita se disgusta con los viejos", como dice Eurípides[140], debían allegar 1095A
sobre todo estos otros placeres, como si hicieran acopio, para un asedio, de alimentos que no se corrompen ni se echan a perder, para celebrar luego las Afrodisias[141] de la vida y pasar los días siguientes a la fiesta disfrutando con historias y poemas o con cuestiones de música y de geometría. Pues no se les habría ocurrido la idea de lanzarse a esos palpamientos ciegos y desdentados y esas cubriciones de libertino si hubieran aprendido, si no otra cosa, al menos a escribir sobre Homero y sobre Eurípides, como hicieron Aristóteles,

---

[138] Epic., frag. 21 Us. Este problema, que constituía un tópico de la literatura sobre la vejez (cf. Cic., *Senect.* 14 [47]) lo tocaba Epicuro en su obra *Casos dudosos (Diaporíai),* mencionada por Plut. en el cap. 13 de este diálogo (1095C) y también en *Col.* 34 (1127D).

[139] Este dicho de Sófocles, cuya fuente primera es Plat., *República* 329b-c, lo refiere igualmente Plut. en *Cup. div.* 5 (525 A) y *An seni resp.* 9 (788 E); cf. también Cic., *Senect.* 14 (47).

[140] Es un fragmento del *Éolo* de Euríp., frag. 23 Nauck, citado también por Plut. en *Quaest. rom.* 86 (285B), y *An seni resp.* 6 (786A).

[141] Fiestas en honor de Afrodita que solían celebrarse en diversas ciudades griegas (Atenas, Tebas, Corinto, etc.): *vid.* Nilsson, *Griechische Feste...*, págs. 374-376.

Heraclides y Dicearco[142]. Pero pienso que, al no haberse preocupado de hacer tales provisiones, y siendo el resto de
B su sistema desagradable y árido, tal como ellos califican la virtud[143], quieren experimentar placer a toda costa, cuando el cuerpo no lo permite, y por ello se avienen a hacer cosas vergonzosas e impropias de su edad, trayendo a su memoria los placeres pasados y recurriendo, a falta de placeres frescos, a los antiguos como si los hubieran puesto en conserva, buscando así suscitar en la carne de manera antinatural otros placeres ya muertos y sin vida, como si trataran de reavivar las frías cenizas, precisamente porque no han suministrado a su alma ningún placer propio de ella ni digno de un verdadero goce.

13. »Bien, hasta aquí he mencionado sus opiniones se-
C gún se me han ido ocurriendo; pero nadie, aunque quisiera, podría pasar por alto su rechazo y abandono de los muchos placeres y extraordinarios deleites que aporta la música. Y ello a causa de la absurdidad de lo que dice Epicuro, quien, por una parte, declara en su obra *Casos dudosos* que el sabio gusta de los espectáculos y disfruta como cualquier otro con audiciones musicales y representaciones dramáticas, y

[142] Aristóteles escribió unas *Didascalias,* reseñas de las representaciones dramáticas en Atenas, y unos *Problemas homéricos* que, según JAEGER, *Aristóteles,* pág. 376, «hicieron de Aristóteles el creador de la filología». En esta línea, su condiscípulo Heraclides Póntico escribió *Sobre la época de Homero y Hesíodo* y *Sobre Arquíloco y Homero,* y Dicearco de Mesina, discípulo de Aristóteles y contemporáneo de Teofrasto, aparte de una historia de la cultura griega titulada *Vida de Grecia,* que abarcaba aspectos como la poesía y la música, fue autor de diversos tratados sobre Homero, cuyos títulos desconocemos, y de unos argumentos de los dramas de Sófocles y Eurípides: *vid. Col.* 14 (1115A), con nuestras notas 86 y 87 y la bibliografía allí citada.

[143] EPIC., frag. 505 Us. (pág. 358).

sin embargo, por otra parte, no concede espacio, ni siquiera en el contexto del simposio, a cuestiones de música y a discusiones eruditas de críticos[144], sino que, a los reyes que gustan de las artes, les recomienda tolerar en sus banquetes historias de militares y vulgares chocarrerías mejor que entablar discusiones sobre cuestiones de música y de poesía. Justamente esto, en efecto, se atrevió a escribir en su libro D *Sobre la realeza*[145], como si escribiera para Sardanápalo o para Nánaro, el sátrapa de Babilonia[146]; porque ni Hierón ni Átalo ni Arquelao[147] se habrían dejado persuadir de echar

[144] EPIC., frag. 20 Us. (= 12.2 ARR.).

[145] EPIC., frag. 5 Us. (= 9 ARR.).

[146] El famoso rey asirio Sardanápalo (cf. DIOD. SIC., II 23-28), que se suele identificar con Asurbanipal (668-626 a. C.), y el menos conocido Nánaro (cf. JACOBY, *Frag. Gr. Hist.*, 90 F 4, págs. 331.20-335.24, y 688 F 6, págs. 450.31-451.4), sátrapa de Babilonia durante el reinado de Arteo (s. VIII-VII a. C.), eran ejemplos típicos del poderoso disoluto y entregado a los placeres: *vid.* K. PREISENDANZ, *s. v.* «Nanaros», *RE*, Suppl. VI (1935), cols. 640 s. El famoso epitafio de Sardanápalo, en el que declaraba no haberse llevado a la tumba más que los placeres que le había procurado la satisfacción de sus pasiones (*vid.* PLUT., *Alex. fort. virt.* I 9 [330F] y II 3 [336C-D]; CIC., *Tusc.* V 35 [101]; *Fin.* II 32 [106]; ESTRABÓN, XIV 5, 9; ATEN., VIII, 335f), ocupó un lugar destacado en la polémica antihedonista académico-peripatética: cf. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. I, págs. 333 ss. y 341 ss.

[147] A los anteriores ejemplos negativos contrapone Plutarco tres monarcas distinguidos tradicionalmente por su amor a la cultura: Hierón, tirano de Siracusa desde el 478 al 466 a. C., que acogió en su corte a poetas como Baquílides, Píndaro, Simónides, Jenófanes y Esquilo (*vid.* K. MEISTER, *s. v.* «Hieron [1]», *NP* 5 [1998], cols. 543 s.); Átalo II, rey de Pérgamo (159-138 a. C.), digno continuador de la política cultural de sus antecesores (su padre Átalo I y su hermano Éumenes II), que convirtió la capital en uno de los focos culturales y artísticos del helenismo (*vid.* A. MEHL, *s. v.* «Attalos [5]», *NP* 2 [1997], cols. 228-230); y Arquelao, rey de Macedonia (413-399 a. C.), promotor de festivales de teatro y protector de pintores, músicos y poetas, entre ellos Eurípides (*vid.* E. BADIAN, *s. v.* «Archelaos [2]», *NP* 1 [1996], cols. 984 s.).

del banquete a Eurípides, a Simónides, a Melanípides, a personas como Crates y como Diódoto, para sentar junto a ellos a cardaces y agrianes, a bufones del tipo de Calias o a individuos como Trasónides y Trasileonte [148], gente pronta a explotar en "jubilosos alaridos" y "estruendosos aplausos" [149].
E Si Ptolomeo, el fundador del Museo, se hubiera topado con estos nobles y reales consejos, ¿acaso no habría dicho: "Oh Musa, qué malquerencia es ésta de los samios" [150]?; porque

[148] De nuevo se contraponen dos grupos de nombres. Por una parte, una serie de personajes cuya educación y cultura los hace dignos de compartir mesa con un rey: junto a los más conocidos Eurípides y Simónides, encontramos a Melanípides de Melos, ditirambógrafo de la segunda mitad del siglo v a. C., que vivió sus últimos años en la corte de Perdicas, padre del mencionado Arquelao *(vid.* B. ZIMMERMANN, *s. v.* «Melanippides (2)», *OCD*, pág. 952); al gramático Crates de Malos, conspicuo representante de la Escuela creada en torno a la Biblioteca de Pérgamo bajo la dinastía de los Atálidas *(vid.* J.-M. FLAMAND, *s. v.* «Cratès de Mallos ou de Pergame» (C 203), *DPhA*, vol. II, págs. 487-495), y a un desconocido Diódoto, quizás, como apunta ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 195, el gramático mencionado por DIÓG. LAERC., IX 12 y 15. Por otra parte, como ejemplos de personas incivilizadas y maleducadas se menciona a los cardaces, que era el nombre que daban los persas a los soldados mercenarios, caracterizados por su violencia y fanfarronería (cf. POLIBIO, V 79, 11 y 82, 11; ESTR., XV 3, 18); a los agrianes, tribu tracia que proporcionaba mercenarios a las tropas ligeras macedonias *(vid.* G. HIRSCHFELD, *s. v.* «Agrianes [1]», *RE* I 1 [1893], col. 891); al bufón Calias, desconocido para nosotros, y a Trasónides (cf. PLUT., *Cupid. divit.* 4 [524 F]) y Trasileonte, dos personajes que dan título a sendas comedias de Menandro y que representan el tipo del *miles gloriosus (vid.* W. CAPELLE, *s. v.* «Thrasonides», *RE* VI A 1 [1936], col. 564).

[149] Plutarco emplea aquí de modo irónico términos epicúreos: cf. *Col.* 17 (1117 A) y EPIC., frag. 143 US. (= 71 ARR.).

[150] Con la mención del famoso Museo de Alejandría, fundado por Ptolomeo I Soter (367-282 a. C.), Plutarco cierra el elenco de personajes notables de la cultura griega y coloca así a Epicuro, por contraste, al mismo nivel que los ignorantes, bufones y fanfarrones mencionados en oposición a aquéllos. El verso citado, de autor desconocido (cf. una fór-

no cuadra a ningún ateniense mostrarse tan odioso y enemigo de las Musas:

Pero aquellos seres a quienes no ama Zeus
se estremecen al oír el grito de las Piérides[151].

¿Qué tienes que decir, Epicuro? ¿Vas temprano al teatro para oír a citaredos y flautistas, pero en el banquete, cuando Teofrasto discute sobre acordes, Aristóxeno sobre modulaciones y Aristóteles sobre Homero[152], te tapas los oídos con las manos, disgustado y horrorizado? Además, ¿no hacen los epicúreos que se vea como alguien con una gran sensi- F
bilidad músical al escita Ateas, quien, al oír tocar durante un banquete al flautista Ismenias, que había caído prisionero, juró que encontraba mayor placer en oír el relincho de su caballo[153]? ¿No están de acuerdo en combatir el bien, en

mula similar en *Antología Palatina* VII 117 [Zenódoto], citado también por Dióg. Laerc., VII 30), parece más bien una frase proverbial o paródica en la que Plutarco habría introducido «los samios» en lugar del nombre de algún otro pueblo o personaje, aludiendo así de forma malévola a las calumnias que sobre el origen isleño de Epicuro (nacido en Samos de padre ateniense, por tanto un simple pueblerino frente a los refinados atenienses, caracterizados por su amor a la cultura) circularon desde muy pronto: cf. Dióg. Laerc., X 1-4.

[151] Píndaro, *Pít.* I 13-14; versos citados también por Plut. en *Superst.* 5 (167 C) y *Quaest. conv.* IX 14, 6 (746B).

[152] Teofrasto de Éreso *(c.* 381-287 a. C.), sucesor de Aristóteles al frente del Liceo y prolífico escritor, fue autor de un tratado *Sobre la música,* en tres libros, del que conservamos algunos fragmentos: *vid.* en general R. Harmon, *s. v.* «Theophraste», *NP* 12.1 (2002), cols. 385-393. Sobre la obra musical de Aristóxeno y los tratados de Aristóteles sobre Homero, *vid. supra,* notas 108 y 142, respectivamente.

[153] Plut. menciona también esta anécdota en *Apophth.,* Ateas 3 (174 F), y *Alex. fort. aut virt.* II 1 (334B). Ateas fue un rey escita de mediados del siglo IV a. C., bajo cuyo reinado el pueblo escita alcanzó su máxima expansión en la Europa central, al unirse las diferentes tribus ante el acoso

una guerra sin tregua ni cuartel, si no procura también pla-
1096A cer[154]? ¿Hay algo sagrado y puro que ellos acojan y amen? ¿No sería más conveniente para la vida placentera rechazar con disgusto perfumes e inciensos, como hacen los escarabajos y los buitres[155], que aborrecer y rehuir la conversación de los doctos en literatura y música? ¿Pues qué flauta o cítara bien afinada para el canto, o qué coro emitiendo

ancho clamor de voces que resuena
a través de bocas de alta sabiduría[156]

alegraría a Epicuro y Metrodoro tanto como alegraron a Aristóteles, a Teofrasto, a Dicearco o a Jerónimo[157] las dis-

---

de Darío I; murió nonagenario en 339 a. C., combatiendo contra Filipo de Macedonia: cf. Estr., VII 3, 18; Luciano, *Macrob.* 10, y *vid.* U. Peter, *s. v.* «Ateas», *NP* 2 (1997), col. 149. Ismenias fue un famoso flautista y compositor tebano del siglo iv a. C. que llegó a convertirse en modelo de músico y personaje legendario (cf., por ejemplo, Plinio, *Historia natural* XXXVII 6-7, y *vid.* H. Gossen, *s. v.* «Ismenias (6)», *RE* IX 2 [1916], col. 2141); Plutarco lo menciona elogiosamente en *Quaest. conv.* II 1, 5 (632C-D) y *Demetr.* 1.

[154] Cf. Epic., frags. 70 (= 22.4 Arr.): «Debemos apreciar lo bello, las virtudes y las cosas por el estilo, si es que producen placer; y si no lo producen, mandarlas a paseo») y 512 Us. (= 136 Arr.): «Yo escupo sobre lo bello moral y sobre quienes vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer».

[155] Plut. se refiere también a esta antigua creencia en *Cap. ex inim. util.* 4 (87C-D), *Quaest. conv.* VII 7 (710E) y *Stoic. abs. poet. dic.* 3 (1058A). Teofrasto, *De causis plant.* VI 5, 1, llega incluso a afirmar que existen olores que son agradables para el hombre pero mortales para algunos animales, por ejemplo las rosas, para los escarabajos, y los perfumes, para los buitres.

[156] Versos de autor desconocido, aunque algunos editores lo atribuyen a Píndaro: cf. D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1967^2, frag. 1008 (adesp. 90).

[157] Sobre Teofrasto y Dicearco *vid. supra*, notas 152 y 142, respectivamente. El también peripatético Jerónimo de Rodas (*c.* 290-230 a. C.)

cusiones sobre los coros y la producción dramática o los problemas planteados por las flautas dobles, los ritmos y las armonías? Por ejemplo, ¿por qué, de dos flautas de igual longitud, la más estrecha tiene un sonido más agudo y la más ancha, más grave? ¿Y por qué cuando el portavoz se B
destapa suben todas las notas y cuando se tapa de nuevo bajan, y si se une una flauta con la otra el sonido es más grave, pero separada es más agudo[158]? ¿Por qué si esparces

---

fue autor de tratados como *Sobre la bebida, Sobre los poetas,* etc.; sobre su figura y obra *vid.* G. Arrighetti, «Jeronimo di Rodi», *Stud. Class. e Orient.*, 3 (1955) 111-128, y J.-P. Schneider, *s. v.* «Hiéronymos de Rhodes» (H 129), *DPhA*, vol. III, págs. 701-705.

[158] Sobre el *aulós* griego (que hemos traducido por «flauta», aunque en realidad se trataba de un instrumento más parecido a un oboe) son fundamentales las páginas 81-109 de M. L. West, *Ancient Greek Music,* Oxford, 1992. Los *auloí* se tocaban normalmente en parejas, casi siempre de igual longitud, sosteniendo uno en cada mano; su sonido variaba según el número de agujeros, la anchura de cada *aulós* y los movimientos de separación o acercamiento entre éstos (pues tales movimientos alteraban la posición de las boquillas entre los labios del flautista); asímismo, existía otra posibilidad de alterar la tonalidad: se trata de un mecanismo al que Plutarco llama aquí *sýrinx* (cf. también Ps.-Plut., *De musica* 21 [1138A], y Aristóxeno, *Elem. harm.* 27), y que, según la mayoría de estudiosos (y así lo recogemos en nuestra traducción), sería una especie de refinamiento similar al *portavoz* o *speaker,* esto es, un agujero cercano a la embocadura en algunos instrumentos de viento de madera modernos, que puede abrirse o cerrarse mediante una llave para facilitar la producción de armónicos (*vid.* S. Michaelides, *The Music of Ancient Greece,* Londres, 1978, págs. 315 s.; Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 199, n. 97; West, *op. cit.*, págs. 86 y 102-103), aunque no se puede descartar, como apunta Albini, *ibid.* (*vid.* también A. Salazar, *La música en la cultura griega,* México, 1954, págs. 621 s.), que este mecanismo consistiera simplemente en una boquilla movible que permitía afinar el instrumento modificando la altura de los sonidos (y en consecuencia la frase debería traducirse más o menos así: «cuando la boquilla se saca suben todas las notas y cuando se mete de nuevo bajan»).

paja por la orquestra, la resonancia se amortigua[159], y cuando Alejandro quiso construir en Pela el proscenio de bronce no lo permitió el arquitecto aduciendo que estropeaba la voz de los actores? ¿Y por qué, de los géneros musicales, el cromático relaja y el enarmónico tensa[160]? En mi opinión, el carácter de los poetas, sus invenciones y diferencias de es-
c tilo y la resolución que dan a las dificultades aunando conveniencia y elegancia con propiedad y fuerza de persuasión, pueden hacer que incluso un enamorado, como dice Jenofonte[161], se olvide de su pasión: tan fuerte es el placer que procuran.

14. »De este placer no participan los epicúreos, y así lo afirman, ni quieren participar. Al contrario, arrastrando con fuerza la parte contemplativa del alma hacia el cuerpo y usando los deseos de la carne como si fueran plomos para tirar de ella hacia abajo[162], en nada se diferencian de palafreneros o pastores, que echan a sus bestias heno o paja o algunas hierbas porque piensan que éste es el alimento que les

---

[159] Cf. Aristót., *Problem.* XI 25 (901b30).

[160] En la teoría musical griega, cada género corresponde a una determinada división del tetracordio, la célula básica de la música griega, integrado por cuatro sonidos (dos tonos enteros y un semitono) que forman un intervalo de cuarta (cromático: semitono + semitono + tono y 1/2; enarmónico: 1/4 de tono + 1/4 de tono + dos tonos): cf. Aristóx., *Elem. harm.* 46-52; Arístides Quintiliano, *De mus.* I 9; West, *Ancient Greek Music*, págs. 160 y ss. Sobre el valor ético de la música y la facultad de cada género o modo musical de promover distintas pasiones hablan ya por extenso Plat., *República* 398c-401a, y Aristót., *Política* VIII 5 (1340a); cf. también West, *op. cit.*, págs. 157-159.

[161] *Cinegético* V 33.

[162] Cf. Plat., *República* 519a-b, donde se habla de «esa especie de excrecencias plúmbeas (...) que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma».

conviene comer. ¿No están así aprobando que se cebe con los placeres corporales, como se ceba un cerdo, el alma, que D goza sólo en la medida en que espera algo de la carne o lo experimenta o lo recuerda, sin permitirle tener o buscar en sí misma ningún placer o deleite propios[163]? Sin embargo, ¿qué podría ser más irracional que el hecho de que, siendo dos los elementos que componen la naturaleza del hombre, cuerpo y alma, y teniendo en ella el alma una posición hegemónica, exista un bien específico, natural y propio del cuerpo, pero ninguno del alma, la cual, por contra, se limita a quedarse quieta en el cuerpo mirando, a ponerle buena cara a las afecciones del cuerpo y a compartir con él sus placeres y sus goces, permaneciendo desde el principio inmóvil e insensible y sin tener en absoluto ninguna preferencia ni deseo ni goce propios[164]? Y es que los epicúreos deberían, o E bien quitarse del todo la máscara y hacer al hombre enteramente de carne, como hacen algunos que despojan el alma de toda substancia[165], o bien, manteniendo en nosotros dos

---

[163] Epic., frag. 429 Us.

[164] Cf. la introducción al libro V de *Quaest. conv.* (672D-F), donde Plut. hace una crítica similar a la teoría epicúrea del alma y su relación con el cuerpo y sus placeres, calificándola de ramplona y falsa y contraponiendo a éstos, en el contexto del simposio, los placeres de la conversación, el estudio y la investigación como placeres propios del alma.

[165] Cf. Plut., *Col.* 11 (1112E) y 21 (1119A-B), así como *De libid. et aegrit.* 5. Algunos filósofos, en efecto, describían el alma como armonía (Dicearco de Mesina, frags. 7-12 Wehrli; el Simias de Plat., *Fedón* 85d-86c) o mezcla (Heraclides Póntico, frag. 72 Wehrli) de las partes del cuerpo. Para los epicúreos, en cambio, el alma (cf. Epic., *Carta a Heród.* 63-68) es un elemento material, compuesto de átomos más sutiles que los que forman el cuerpo, al que el alma mueve y da vida (ejerciendo un papel a la vez pasivo, en tanto que experimenta sus sensaciones y afecciones, y activo, al tener función intelectiva y capacidad de decidir su propia conducta), pero con cuya muerte el alma perece; en realidad, esa función intelectiva y decisoria la ejercen aquellos átomos, los más ligeros

naturalezas distintas, dejar a cada una su bien y su mal, lo que le es propio y lo que le es extraño. Así ocurre, por ejemplo, con los sentidos: cada uno de ellos se dirige por naturaleza a un particular objeto sensible, aunque responden al estímulo de manera conjunta[166]. Ahora bien, el órgano sensitivo específico del alma es la mente, y sostener que ésta no tiene ningún objeto propio, ni espectáculo ni movimiento ni experiencia afín con cuyo encuentro goce por naturaleza, es el colmo de la irracionalidad; a menos, claro está, que haya algunos que no se den cuenta de la falsedad de las acusacio-
F nes con las que calumnian a estos señores[167].

15. »Yo, como juez, creo que no», le dije; «estás libre de toda acusación de calumnia, así que prosigue tranquilo con el resto de tu argumentación». «¿Cómo?», exclamó Teón, «¿no me va a relevar Aristodemo, ya que tú has rehu-
1097A sado del todo?». «Por supuesto», respondió Aristodemo, «cuando estés cansado como él. Pero tú todavía tienes fuerzas, querido, así que utilízalas sin que parezca que flojeas».

«Bueno, lo que queda es muy fácil», prosiguió Teón: «queda exponer los grandes placeres que tiene la parte activa del alma. Por cierto, los propios epicúreos dicen que ha-

---

y sutiles, que se localizan en el pecho, la parte racional (llamada *animus* por LUCREC., III 136 ss.), frente a la irracional (*anima* en Lucrecio), que se extiende por todo el cuerpo.

[166] Cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* III 1 (425a19-20); LUCREC., IV 489 ss.

[167] La ironía de esta frase final de la primera parte del discurso de Teón subraya su acuerdo con la crítica antiepicúrea en general y posiblemente con la de Plutarco en particular, si aceptamos, siguiendo a EINARSON-DE LACY (pág. 83, n. *d*), que con el término «algunos» apunta Teón al propio Plutarco, quien, no lo olvidemos, acaba de descargar su batería de argumentos filosóficos antiepicúreos recogidos en el *Contra Colotes* (por eso está cansado, como se decía ya *supra*, cap. 2 [1087A]; cf. nota 16).

cer el bien es más placentero que recibirlo[168]. Sin duda, es posible también hacer el bien por medio de las palabras, pero donde se concreta principal y mayormente es en los hechos, como sugiere el término *beneficio*[169] y testimonian ellos mismos. En efecto», dijo, «hace poco oíamos a éste[170] referir qué tipo de frases soltó Epicuro y qué cartas envió a sus amigos alabando y magnificando la nobleza y fogosidad B juvenil de Metrodoro, que se marchó fuera de la ciudad[171] para socorrer al sirio Mitres, y eso a pesar de que en aquella ocasión Metrodoro no consiguió nada. Entonces, ¿cuáles y cuán grandes placeres debemos pensar que experimentó Platón cuando Dión, movido por él, derribó a Dionisio y liberó Sicilia? ¿O Aristóteles cuando consiguió que su ciudad natal, que había sido arrasada, fuese levantada de nuevo y regresaran a ella sus habitantes? ¿O Teofrasto y Fanias

[168] PLUT. expone con mayor amplitud esta idea epicúrea en *Cum princ. philos.* 3 (778 C) (= EPIC., frag. 554 Us.): «Epicuro, que pone el sumo bien en la tranquilidad más profunda, como en un puerto sereno y silencioso, dice que hacer el bien no sólo es más bello que recibir el bien, sino también más placentero, porque nada produce tanto agrado como la gratitud».

[169] «Hacer el bien» *(eû poieîn)*, «hechos» *(práxei)*, «beneficio» *(euergesías)*: Plutarco juega con los sentidos similares de palabras distintas.

[170] Es decir, Plutarco: cf. *Col.* 33 (1126 E-F).

[171] Adoptamos la enmienda de GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse...»*, pág. 68: *állos' enébē*, que nos parece más sólida tanto por razones paleográficas como contextuales. En efecto, el adverbio *állose* se emplea a veces para referirse a sitios lejanos con el sentido de «fuera», «al extranjero», y si tenemos en cuenta que la distancia recorrida por Metrodoro fue tan sólo de unos siete u ocho kilómetros, lo justo para ir de Atenas a El Pireo, donde estaba recluido Mitres (cf. *Col.* 33 [1126E-F]), parece plausible aceptar una lectura que acentúa la ironía de Plutarco respecto a la exagerada grandilocuencia atribuida a Epicuro y sus seguidores.

cuando expulsaron a los tiranos de su ciudad[172]? Pues a
C cuánta gente ayudaron a sus expensas, no enviándoles unos granos de trigo ni una fanega de harina, como envió Epicuro a algunos[173], sino logrando el regreso de los exiliados, la liberación de los prisioneros y la restitución de sus hijos y sus mujeres a quienes se los habían arrebatado, ¿por qué habría nadie de contároslo a vosotros, que lo sabéis perfectamente? Pero ni aun queriendo es posible pasar por alto la incoherencia de un individuo que pisotea y menosprecia las gestas de Temístocles y de Milcíades[174], y en cambio sobre sí mis-

[172] Plutarco opone pretendidos actos de esforzada generosidad entre Epicuro y los suyos, magnificados por éstos en sus cartas, a los logros de insignes intelectuales que contribuyeron al orden social y al bienestar del conjunto de los ciudadanos: la liberación de Siracusa por obra de Dión aconsejado por Platón (*c.* 356 a. C.); la reconstrucción de Estagira conseguida por Aristóteles ante Filipo de Macedonia, el mismo que la había arrasado en 349 a. C. (cf. Plut., *Alex.* 7, 3); el derrocamiento de la tiranía en Ereso por parte de Teofrasto y del también peripatético Fanias de Ereso (o de Lesbos, como lo llama Plut. en *Sol.* 14.2 y *Themist.* 13.5; *vid.* R. Laqueur, *s. v.* «Phainias», *RE* XIX 2 [1938], cols. 1565 s.). Similar contraposición, añadiendo a éstos otros ejemplos de personajes ilustres, se repite en *Col.* 32-33 (1126B-F).

[173] Epic., frag. 184a Us. (pág. 346). Varios fragmentos de cartas de Epicuro, como el citado unas líneas más abajo, se refieren al envío de alimentos a los habitantes del Jardín, debido a las restricciones a las que se vio sometida Atenas por las frecuentes guerras y asedios que soportó durante los últimos años del siglo iv y comienzos del iii a. C. Véase también Plut., *Demetr.* 34, 2, donde se dice que, con motivo de la severa hambruna declarada durante el asedio de Demetrio Poliorcetes en 295 a. C., «Epicuro mantuvo a sus discípulos repartiendo entre ellos habas contadas».

[174] Epic., frag. 559 Us. Temístocles y Milcíades fueron los famosos generales atenienses vencedores de los persas en Salamina (480 a. C.) y Maratón (490 a. C.), respectivamente; cf. Cic., *Fin.* II 21 (67), quien, criticando el desinterés epicúreo por la historia y su desprecio hacia los grandes personajes, declara: «En vuestros argumentos la historia permanece muda. Jamás he oído en la escuela de Epicuro los nombres de Licur-

mo escribe a sus amigos cosas como éstas: "Con nobleza[175] y generosidad os cuidasteis de mí en el abastecimiento de grano, y disteis sublimes muestras de vuestra benevolencia D
para conmigo"[176]. De modo que, si alguien hubiera quitado de la carta del filósofo la ración de trigo, las palabras de gratitud habrían dado la impresión de que la carta se había escrito por la libertad o la salvación de toda Grecia o del pueblo ateniense».

16. »Que también para los placeres del cuerpo la naturaleza requiere suntuosos dispendios, y que el colmo del placer no consiste en una hogaza de pan y un plato de lentejas[177], sino que los apetitos de los que viven para el placer reclaman suculentas viandas, vino de Tasos[178], perfumes

y dulces y pasteles generosamente empapados
en el licor de la abeja de rubias alas[179],

go, Solón, Milcíades, Temístocles o Epaminondas, que están en boca de todos los demás filósofos».

[175] Frente a la corrección *daimoniōs*, «divinamente», de Usener (frag. 183), aceptada por Einarson-De Lacy, adoptamos *daïōs*, una lectura que presentan la mayoría de los manuscritos, mantenida por Arrighetti y otros editores y defendida últimamente por Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», pág. 73.

[176] Epic., frag. 183 Us. (= 99 Arr.).

[177] Epic., frag. 467 Us.; cf. *Carta a Menec.* 131: «El pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita», y frag. 181 Us. (= 124 Arr.): «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua, y escupo sobre los costosos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan».

[178] Cf. *supra*, cap. 4 [1089C], y nuestra nota 54.

[179] Versos pertenecientes a la tragedia *Las cretenses*, de Euríp., frag. 467 Nauck.

y además de estas cosas, claro, mujeres jóvenes y atractivas,
E como Leontion, Boídion, Hedía y Nicidion, que campeaban
por el Jardín[180], todo esto dejémoslo. Ahora bien, los goces
del alma, según es acuerdo general, deben basarse en la mag-
nitud de las empresas y en la belleza de los hechos memora-
bles, si no quieren ser vacuos, vulgares y pueriles sino sóli-
dos, estables y elevados. Pero el exaltarse sobre medida por
sensaciones placenteras, a la manera de marineros que cele-
bran las Afrodisias[181], y el enorgullecerse porque, "aun pa-
deciendo ascitis, organizaba comidas con los amigos y no
rehusaba añadir líquido a la hidropesía, y cuando recordaba
F las últimas palabras de Neocles se consumía en una singular
mezcla de placer y lágrimas"[182], todas estas cosas nadie en
su sano juicio podría llamarlas alegrías o goces verdade-
ros[183], sino que, si es cierto que existe una risa sardónica del
alma, está en esos regocijos forzados y en esas risas mez-

---

[180] Respecto a estas prostitutas, cf. *supra*, cap. 4 (1089C), con nota 53, y añádase el hecho de que Boídion es otro nombre alusivo a los animales (algo así como «La Vaquilla»). En este sentido, con «campeaban» intentamos traducir el juego irónico de Plutarco al usar el verbo *enémonto*, entre cuyos posibles significados está el de «pastar» las bestias.

[181] Cf. *supra*, cap. 12 (1095A), y nota 141. Como sugiere Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 204, n. 113, Plutarco parece jugar aquí con el doble sentido, el sacro («fiesta en honor de Afrodita») y el profano («placer sexual»), del término *aphrodísia*.

[182] Metrod., frag. 46 Körte. Metrodoro era hidrópico, como nos recuerda Celso, *De med.* III 21: «Cuentan que Metrodoro, el discípulo de Epicuro, aquejado de este mal y no pudiendo soportar la sed que conlleva, aunque se había abstenido durante largo tiempo, tomó la costumbre de beber y vomitar después». Cf. Séneca, *Epist.* 99, 25 (= Metrod., frag. 34 Körte), quien desaprueba también esa mezcla de placer y dolor *(cognatam tristitiae voluptatem,* en palabras del cordobés) a la que se refiere Plutarco. Sobre Neocles, *vid. supra*, cap. 5 (1089F).

[183] Epic., frag. 190 Us.

cladas con llanto. Conque, si alguien quiere llamar a estas cosas alegrías y goces, considera la superioridad de placeres como éstos:

Por mis decisiones fue segada la fama de Esparta[184] 1098A

y

He aquí, extranjero, el gran astro de su patria, Roma[185]

y

Dudo si declararte mi oráculo como dios o como hombre[186].

Cuando pongo ante mis ojos las exitosas empresas de Trasibulo y de Pelópidas[187], de Aristides en Platea o de Milcíades en Maratón[188], "en este punto", por decirlo con palabras de Heródoto, "me veo obligado a expresar una opi-

---

[184] Es el primer verso de dos dísticos que se leían en la estatua de Epaminondas que había en el ágora de la acrópolis de Tebas, según sabemos por PAUSANIAS, IX 15, 6.

[185] Primer verso de la inscripción sobre una estatua del general romano Marcelo, el gran adversario de Aníbal, que se encontraba en el templo de Atena de Lindo, en Rodas; PLUTARCO la transcribe completa en *Marc.* 30, 8.

[186] Se trata de uno de los versos con que la Pitia respondió a la consulta de Licurgo: cf. HERÓD., I 65, 2-3, quien cita el oráculo completo, y el cap. 22 (1103 A) de este mismo tratado, donde Plutarco cita otro de sus versos.

[187] La unión de estos dos generales y políticos se debe al hecho de que ambos fueron restauradores de la democracia, Trasibulo en Atenas, al expulsar a los Treinta tiranos (403 a. C.), y Pelópidas en Tebas, al derrocar a los oligarcas sostenidos por los espartanos (379 a. C.): cf. PLUT., *Pel.* 6, donde se subraya la similitud entre ambas empresas.

[188] Aristides, que ya había participado en la batalla de Maratón (490 a. C.) a las órdenes de Milcíades, comandó la infantería ateniense que derrotó de nuevo a los persas en Platea (479 a. C.).

nión"[189], a saber, que la vida activa tiene más de placer que de honor. Me lo confirma también Epaminondas, quien dijo, B según cuentan, que su mayor placer fue que sus padres vieran en vida el trofeo de la victoria de Leuctra, conseguida bajo su mando[190]. Pues bien, comparemos con la madre de Epaminondas a la de Epicuro, que tuvo la satisfacción de ver a su hijo metido en su jardincito haciéndole niños en común con Polieno a la hetera de Cízico[191]. Porque, respecto a la madre y la hermana de Metrodoro, se puede ver fácilmente en sus libros la inmensa alegría que se llevaron con su matrimonio[192] y con los escritos de réplica a su hermano[193].

"Sin embargo", se objetará, "afirman a voz en grito haber vivido placenteramente, ufanarse de sus propias vidas y hasta entonarles himnos"[194]. Bueno, también cuando los es-

[189] Heród., VII 139, 1.

[190] Epaminondas, famoso general y político tebano, venció a los espartanos en Leuctra en 371 a. C. Esta declaración suya la recoge Plut. también en *Apophth.*, Epamin. 10 (193A), *An seni resp.* 6 (786D) y *Coriol.* 4; lo normal, sin embargo, era que los padres no sobrevivieran para ver los éxitos de sus hijos: cf. Plut., *Am. prol.* 4 (496E-F).

[191] Cf. *Col.* 33 (1127C). Usener, *Epicurea,* pág. 416, col. 1, identifica a esta «hetera de Cízico» (antigua población situada en la costa meridional del mar de Mármara, en la actual Turquía) con la mencionada Hedía, cuyo nombre evoca la dulzura del placer.

[192] Con la hetera Leontion: cf. Dióg. Laerc., X 23, y Jerón., *Adv. Iovin.* I 48.

[193] Metrod., frag. 29 Körte. Tras abandonar la filosofía del Jardín, Timócrates, el hermano de Metrodoro, lanzó gravísimas acusaciones contra Epicuro y su escuela (cf. Dióg. Laerc., X 6-8; Alcifrón, *Cartas de cortesanas* 17, 10), en su mayor parte calumnias y maledicencias que, a pesar del intento de refutación de Metrodoro en su escrito *Contra Timócrates,* del que Plutarco cita algunos pasajes en este mismo capítulo, alimentaron largamente la crítica antiepicúrea: cf. *supra,* nota 9.

[194] Epic., frag. 605 Us.

clavos festejan las Saturnales[195] o van de ronda celebrando
las Dionisias rurales[196] resulta casi imposible soportar los c
gritos y el jaleo, cuando la exultante alegría y la vulgar falta
de gusto los llevan a comportarse y hablar tal que así:

"¿Qué haces sentado? Vamos a beber. ¿No hay también comida? Desgraciado, no te prives".
Y enseguida se pusieron a dar alaridos orgiásticos, y se el vino. Uno que llevaba una corona se la ciñó, [*mezcló*
mientras se entonaba malamente, al compás de un bello [*ramo de laurel,*

---

[195] Traducimos el término *Krónia* empleado por Plutarco como «Saturnales» (fiestas romanas en honor de Saturno que comenzaban el 17 de diciembre y duraban entre tres y siete días, según las épocas, y que, como fiestas de fin de año, tenían cierto carácter orgiástico y de inversión social), por ser éste el sentido que tenía normalmente en los primeros siglos de nuestra era: cf. PLUT., *Aet. Rom.* 34 (272C-E), y Ps. PLUT., *De musica* 2 (1131C). No obstante, el contexto no permite descartar que, como defiende ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 206, n. 121, Plutarco se refiera aquí a la fiesta griega de las Cronias, que se celebraba el 12 de Hecatombeón (primer mes del año ático, correspondiente a julio-agosto en nuestro calendario actual) y que, de modo similar a la celebración romana, tenía un marcado carácter de inversión social, pues los esclavos comían con sus amos en alegre banquete y disfrutaban de un día de casi libertad: *vid.* NILSSON, *Griechische Feste...*, págs. 37-39, y PARKE, *Festivals of the Athenians*, págs. 29 s.

[196] Las Dionisias rurales eran fiestas populares que se celebraban en el mes de Posideón (diciembre-enero) y consistían en una especie de alegre romería campestre en que se procesionaba solemnemente el falo junto con otros elementos alusivos al dios (un ánfora de vino, un sarmiento, un macho cabrío, un cesto de higos secos: cf. PLUT., *Cupid. divit* 8 [527D]) y bulliciosas pandas o *kómoi* iban cantando y lanzando pullas picantes u obscenas a todos los que encontraban a su paso: *vid.* PARKE, *Festivals of the Athenians*, págs. 100-103.

un desafinado himno a Febo, y otro, empujando
la puerta del patio, resoplaba intentando llevarse a la cama
[a una amiga[197].

¿Es que no se parece a esto lo que escribe Metrodoro a su hermano: "No tenemos que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber vino,
D Timócrates, sin daño para el vientre y con agrado"? Y en otro lugar de la misma carta afirma de nuevo que "me llenó de gozo y de confianza el haber aprendido de Epicuro a gozar correctamente del vientre", y "en el vientre, Timócrates, mi hombre de ciencia, está el bien"[198].

17. »En efecto, estos individuos circunscriben la extensión total del placer al vientre, como si éste fuese su centro y su radio[199]; pero de un goce que es espléndido y digno de

---

[197] Trímetros yámbicos de autor incierto, como incierto es si pertenecen a una tragedia (así lo recoge NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 418), a una comedia (así KOCK, *Comic. Attic. Frag.*, Adesp. 1203) o a un drama satírico (así V. STEFFEN, *Satyrograph. Graec. Frag.*, sat. inc. frag. 39). Según BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, págs. 233-242, se trataría de un pasaje de una comedia de ALEXIS (*c.* 375-275 a. C.), uno de los más destacados representantes de la Comedia Media, en que se parodiaría las *Eikádes* epicúreas, esto es las fiestas que se celebraban en el Jardín el día veinte de cada mes (cf. *supra*, nota 55).

[198] METROD., frags. 41, 42 y 40 KÖRTE, respectivamente; cf. *infra*, cap. 19 (1100D), y *Col.* 31 (1125D), donde Plutarco cita de nuevo el primero de estos fragmentos.

[199] Cf. EPIC., frag. 409 Us. (= 227 ARR.): «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre; incluso los actos más sabios y elevados tienen en él su referencia». La imagen de la circunferencia la utiliza a menudo PLUT.: *Garrul.* 21 (513C), *Cup. div.* 4 (524F), *Ex.* 11 (603E), *Cum princ. philos.* 14 (791D); cf. F. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París, 1964, pág. 102. Sobre la polémica plutarquea contra la idea epicúrea del vientre como sede del sumo bien, *vid.* también *supra*, cap. 5 (1097D),

un rey, que produce grandeza de espíritu y una luminosa serenidad que a todos en verdad impregna, es imposible que participen quienes tienen a honra y gala llevar una vida insociable, alejada de la política, carente de humanidad y sin contacto con la divinidad. Porque el alma no es algo vulgar
ni pequeño ni mezquino, ni, como los pulpos, extiende los E
tentáculos del deseo[200] sólo hacia las cosas comestibles, sino que, mientras que el deseo florece por el corto espacio de un momento y muy pronto viene a cortarlo la saciedad, de los impulsos hacia el bien y del honor y la alegría ligada al bien

no es medida para estas cosas el tiempo de la vida[201];

al contrario, el amor por los honores y por el prójimo, que abarca la eternidad toda, rivaliza con aquellas acciones beneficiosas que proporcionan un placer irresistible y a las que ni aunque traten de evitarlas pueden sustraerse los hombres de bien, pues por todas partes les salen al encuentro y se derraman sobre ellos cuando se alegran de haber beneficiado a muchos,

y lo contemplan como a un dios cuando anda por la ciu-
[dad[202].

---

e *infra*, cap. 19 (1100D), además de *Col.* 2 (1108C), 30 (1125A), 31 (1125D), y las ideas sobre la alimentación discutidas en *Sept. sap. conv.* 14-16 (158B-160C).

[200] Razones tanto paleográficas como estilísticas nos inducen a mantener en su lugar la restitución de POHLENZ: *vid. supra* nuestra nota textual.

[201] Trímetro yámbico de autor desconocido (KOCK, *Comic. Attic. Frag.*, Adesp. 1241).

[202] HOM., *Od.* VIII 173, dicho del hombre a quien «la divinidad lo corona con la hermosura de la palabra»; cf. HES., *Teogonía* 91, un verso muy

F Porque quien hace que los demás se sientan alegres y alborozados y quieran tocarlo y saludarlo, es evidente, hasta para un ciego, que alberga en su interior grandes placeres fruto
1099A de sus acciones; por eso tales hombres ni se cansan ni renuncian a ser útiles, sino que oímos repetir de ellos frases como:

de mucha valía para los mortales te engendró tu padre

y

no dejemos de hacer el bien a los hombres[203].

¿Y por qué hay que hablar de hombres excepcionalmente virtuosos? Si a alguien medianamente modesto que estuviera a punto de morir le concediera su señor, ya fuera éste un dios o un rey, una sola hora para emplearla en cumplir alguna noble acción o en procurarse placer sensual antes
B de morir, ¿quién en ese espacio de tiempo preferiría estar con Lais y beber vino de Ariusia antes que matar a Arquias y liberar Tebas[204]? Yo creo que nadie. De hecho, incluso

---

similar referido al rey que sabe hablar con palabras persuasivas y complacientes.

[203] Trímetros yámbicos de una tragedia desconocida (NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 410), citados también por PLUT., para ilustrar el mismo pensamiento, en *Cum princ. philos.* 14 (791D).

[204] Se refiere Plutarco a la restauración democrática en Tebas llevada a cabo por Pelópidas en el otoño de 379 a. C. al derrocar a la oligarquía apoyada por Esparta, a lo cual se ha aludido ya en el capítulo anterior (1098A; cf. nota 187). Estos hechos los relata JENOF., *Helénicas* V 4, y también, con mayor detalle, PLUT., *Pel.* 8-9, y sobre todo *Gen. Socr.* 25-34 (594A-598F). Precisamente en esta última obra se nos cuenta (596F) que Arquias y los demás jefes oligarcas fueron eliminados durante una fiesta en la que corrió abundante vino y a la que se esperaba la asistencia de mujeres; de ahí que Plutarco contraponga a la noble empresa de Pelópidas el placer procurado por una hetera (Lais, famosa cortesana de Corin-

entre los gladiadores que no son completamente salvajes, sino griegos[205], observo que, cuando van a saltar a la arena, aunque les ponen por delante muchos alimentos exquisitos, en ese espacio de tiempo encuentran mayor placer en confiar sus mujeres a sus amigos y liberar a sus esclavos, que en dar gusto a su estómago.

Pero, aun admitiendo que haya algo importante en los placeres del cuerpo, será sin duda algo común a los hombres de acción, pues también ellos "comen pan" y "beben ardiente vino"[206] y se banquetean con sus amigos con mucho
mayor entusiasmo, pienso, después de sus combates y sus c
empresas, como Alejandro y Agesilao y, ¡por Zeus!, también Foción y Epaminondas, que tras untarse con ungüento junto al fuego, como los epicúreos, y hacerse transportar cómodamente en sus literas[207]; pero los hombres de acción des-

---

to: cf. Propercio, II 6, 1-2; Aulo Gelio, I 8, 3) y por el vino (el de Ariusia, localidad de Quíos, era una variedad del famoso vino de esta isla: cf. Aten., I 32f; Virgilio, *Églogas* V 71; Plinio, *Historia natural* XIV 9, 73).

[205] Obsérvese el empleo del adjetivo 'griegos' *(héllēnas)* para designar no la simple localización geográfica, sino el grado óptimo de cultura y civilización.

[206] Hom., *Il.* V 341, aunque allí la frase es negativa y se refiere a los dioses.

[207] Junto al celebérrimo Alejandro Magno y al general tebano Epaminondas, ya citado (cap. 16 [1098A]; sobre las burlas que dirigían los epicúreos a reyes y políticos, y en concreto a este compatriota de Plutarco, cf. *Col.* 33 [1127A-B]), Plutarco menciona al rey espartano Agesilao II (398-360 a. C.), famoso por su gran habilidad de gobierno y firmeza de carácter, quien, tras realizar algunas expediciones victoriosas contra los persas en Asia Menor (396-394) y vencer a una vasta coalición de ciudades griegas en Coronea (394), fue derrotado en Leuctra (370) por Epaminondas (cf. Plut., *Ages.*; Polieno, *Estratagemas* II 1), y al general y político ateniense Foción *(c.* 401-318 a. C.), un político realista y de actitud pacifista cuya fama de incorruptible e independiente le ganó el apelativo de «el Bueno» y le hizo obtener el cargo de estratego 45 veces a lo largo

precian estos placeres porque están ocupados en aquéllos, que son mayores. ¿Por qué habría que mencionar a Epaminondas, que no quiso sentarse a cenar cuando vio que la cena era demasiado dispendiosa para la hacienda de su amigo, y le dijo: "Yo pensaba que ibas a celebrar una comida, no a hacer un despliegue de ostentación"[208]? No hay necesidad de mencionarlo, puesto que también Alejandro rechazó a los cocineros de Ada diciendo que tenía personalmente cocine-
D ros mejores: para el desayuno la marcha nocturna, y para el almuerzo el desayuno frugal[209]; y cuando le escribió Filóxeno sobre unos bellos muchachos por si quería comprarlos, faltó poco para que lo destituyera de su cargo[210]. Sin embargo, ¿quién se lo podía permitir mejor que él? Pero, como dice Hipócrates[211] que, de dos dolores, el menor es oscurecido por el mayor, así también, de los placeres, los que pro-

---

de su vida (cf. PLUT., *Phoc.).* A la vida dura y esforzada de estos hombres de acción opone Plutarco la molicie de los epicúreos, que participan en confortables banquetes (antes de los cuales era costumbre lavarse o untarse el cuerpo de aceite: cf. PLUT., *Sept. sap. conv.* 3 [148B], y FILODEMO, *De pietate,* pág. 104 Gomperz, donde se dice que Epicuro tenía costumbre de «asistir ungido de aceite al banquete» de las *Eikádes)* y se hacen llevar en literas *(phoreíois,* en alusión directa a Epicuro, cuya precaria salud, según nos informa DIÓG. LAERC., X 7, lo llevó a servirse durante muchos años de un *phoreîon).*

[208] La anécdota la narra también PLUTARCO en *Apophth.,* Epamin. 4 (192D).

[209] Cf. PLUT., *Alex.* 22, 7-9, *Tuend. san. praec.* 9 (127B), y *Apophth.,* Alej. 9 (180A), donde se recuerda la misma anécdota. Ada, reina de Caria, en el suroeste de Asia Menor, fue depuesta por su hermano Pixodaro en 341 a. C., pero en 334 Alejandro la restituyó en el poder y ella, en agradecimiento, lo adoptó como hijo: cf. ARRIANO, *Anáb.* I 23.

[210] La misma anécdota se encuentra en PLUT., *Alex.* 22, 1-2, y *Alex. fort. aut virt.* I 12 (333A). Este Filóxeno fue primero intendente del ejército de Alejandro y más tarde su recaudador de tributos en Asia Menor.

[211] *Aforismos* II 46.

vienen de la vida práctica y amante de los honores ocultan y apagan los corporales debido a la superioridad y magnitud del goce que proporcionan al alma[212].

18. »Además, aun admitiendo, como afirman éstos, que el acordarse de los bienes pasados es importantísimo para la vida placentera[213], por una parte ninguno de nosotros podría dar crédito a Epicuro cuando dice que, mientras moría entre E los dolores y enfermedades más atroces, encontraba compensación en la compañía del recuerdo de los placeres anteriormente disfrutados[214], porque se podría reconocer más fácilmente la imagen de un rostro reflejada en el agua cuando el fondo está revuelto y hay oleaje, que el sonriente recuerdo de un placer en medio de tanta agitación y convulsión del cuerpo, y, por otra parte, nadie, aunque quisiera, podría sacar fuera de sí los recuerdos de sus empresas. ¿Pues cuándo y cómo habría podido Alejandro olvidarse de Arbelas[215], o Pelópidas de Leontiades[216], o Temístocles de Salamina? De hecho, todavía hoy celebran los atenienses la batalla de Maratón, y los tebanos la de Leuctra, y nosotros, F ¡por Zeus!, la de Daifanto en Hiámpolis, como sabéis, y la Fócide se llena de sacrificios y honras[217], y no hay ninguno

[212] Cf. PLUT., *An seni resp.* 5 (786C-D), donde se insiste en la idea de la superioridad de los placeres del *bíos praktikós*.

[213] EPIC., frag. 436 Us.; cf. CIC., *Fin.* II 32 (106).

[214] EPIC., frag. 138 Us.

[215] Cerca de esta ciudad asiria (actual Arbīl, en Irak), en el otoño de 331 a. C., venció Alejandro al poderoso ejército de Darío III.

[216] Leontiades era uno de los oligarcas tebanos eliminados por Pelópidas en 379 a. C.: cf. *supra*, cap. 17 (1099A), y nota 204; según PLUT., *Pel.* 11, 5-10, y *Gen. Socr.* 32 (597D-F), fue el propio Pelópidas quien lo mató.

[217] A finales del siglo VI a. C., los tesalios, que habían invadido la Fócide, sufrieron una severa derrota ante el general focense Daifanto en los

de nosotros que experimente tanto placer por lo que personalmente comió y bebió en esas ocasiones[218] como por lo que aquellos hombres realizaron. Es posible, por tanto, hacerse una idea de cuánta fue la alegría, la satisfacción y el gozo que experimentaron en sus vidas los propios autores de unos hechos cuyo recuerdo, después de más de quinientos años, no ha perdido la capacidad de alegrar.

1100A "En realidad", se objetará, "Epicuro admitía que algunos placeres provienen de la fama"[219]. ¿Y por qué no iba a admitirlo él, que tenía un deseo de fama tan ardiente y se debatía por obtenerla de forma tan compulsiva y alocada que no sólo renegaba de sus maestros y litigaba por sílabas y signos gráficos con Demócrito, de cuyas doctrinas se apropió palabra por palabra[220], y afirmaba que no había existido ningún sabio salvo él y sus discípulos[221], sino que también escribía que Colotes se prosternó ante él y se abrazó a sus

---

alrededores de la ciudad de Hiámpolis, al noroeste del lago Copáis: cf. Heród., VIII 27-28, Pausan., X 1, 3-11, y Plut., *Mul. virt.* 2 (244A-E), donde se refiere también nuestro autor a «los importantes ritos que aún ahora los focenses practican en las proximidades de Hiámpolis» (244B) en recuerdo de aquella victoria. Que Plutarco escribió una biografía de este personaje lo atestigua tanto este último pasaje, en que se nos dice que «una detallada relación de esta hazaña está escrita en la *Vida de Daifanto*», como el *Catálogo de Lamprias*, en el que una obra de ese título aparece con el número 38. El «nosotros» se debe a que quien habla es Teón, que era de la Fócide, aunque, como apunta Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 213, n. 141, también el beocio Plutarco, como sacerdote de Delfos, debía de sentirse focense.

[218] Cf. *supra*, cap. 4 (1089C).

[219] Epic., frag. 549 Us. El sabio epicúreo se preocupa de la buena reputación sólo en cuanto que le proporciona seguridad y estabilidad social y le evita caer en el desprecio de los demás: cf. Dióg. Laerc., X 120, y Epic., *Máx. capit.* 7.

[220] Cf. Epic., frags. 233-235 Us.

[221] Epic., frag. 146 Us.

rodillas mientras explicaba su filosofía de la naturaleza[222], y que su hermano Neocles declaraba que, ya desde muy niño, no había existido ni existía nadie más sabio que Epicuro, y que su madre albergó en su interior átomos de un tipo tan B especial que al combinarse habrían de generar un sabio[223]? En consecuencia, igual que decía Calicrátidas que Conón cometía adulterio con el mar[224], ¿no se podría decir también que Epicuro, que deseaba la fama y aspiraba a su amor, al no conseguirlo abiertamente intentó seducirla y violentarla de manera vergonzosa y a hurtadillas? Pues como los cuerpos, cuando no hay alimento, por el hambre se ven obligados contra natura a alimentarse de ellos mismos, así el amor por la fama produce en las almas un mal similar cuando los que están hambrientos de elogios, al no obtenerlos de otros, se elogian a sí mismos[225].

19. »Pero quienes son tan sensibles al elogio y la fama, ¿acaso no admiten que dejan escapar grandes placeres cuando, por debilidad o molicie, evitan los cargos y actividades políticas y la amistad de los reyes, de donde derivan, decía C Demócrito, las cosas más importantes y espléndidas de la

---

[222] Epic., frag. 141 Us. (= 65 Arr.); cf. Plut., *Col.* 17 (1117B-C).

[223] Epic., frag. 178 Us.; cf. Plut., *Frat. am.* 16 (487D), donde se elogia el gran respeto que por Epicuro sentían sus hermanos, aunque se equivocaran al sostener que «nadie es más sabio que Epicuro».

[224] Se trata de Calicrátidas, el navarca espartano que en 406 a. C., tras conseguir bloquear en Mitilene la flota comandada por el ateniense Conón, cayó derrotado en la batalla de las Arginusas. Estos hechos los relata con detalle Jenof., *Helénicas* I 6, 15-35, quien recuerda también la frase de Calicrátidas: Esparta era dueña del mar como un hombre lo es de su esposa, por lo que las tentativas atenienses de hacerse con el dominio marítimo podían compararse con un intento de adulterio.

[225] Esta comparación la repite Plut., casi con los mismos términos, en *Laud. ips.* 3 (540A-B).

vida[226]? Porque quien tiene en tanta consideración y aprecia tanto el testimonio de Neocles y la prosternación de Colotes, no podría convencer a persona alguna de que, si hubiera obtenido el aplauso de los griegos en Olimpia, no se habría vuelto loco y puesto a gritar de contento[227]; más bien se habría dejado llevar en volandas por la alegría, como dice el verso de Sófocles:

soplado como vilano de viejo cardo[228].

Pero si tener buena reputación es algo agradable, vivir sin ella es ciertamente doloroso; y no hay nada más ignominioso que la falta de amistad, la inactividad, el ateísmo, la voluptuosidad y la indiferencia. Y estas cosas todas las personas,
D excepto ellos mismos, consideran que son características de la secta.

"Injustamente", se dirá. Pero estamos examinando la reputación, no la verdad. Dejemos sin mencionar los libros y los infamantes decretos promulgados por diversas ciudades contra ellos[229], pues sería odioso. Pero si los oráculos, la

---

[226] Demócr., frag. B 157 Diels-Kranz; cf. Plut., *Col.* 32 (1126A).

[227] Epic., frags. 141 y 178 Us. En Olimpia no sólo había competiciones deportivas: en el plano literario, sofistas y escritores aprovechaban la masiva afluencia de gente para hacer lecturas públicas de sus últimas obras, por lo que obtener éxito allí como intelectual se consideraba un gran honor; también en el plano político-militar se rendían honores a los grandes personajes, como ocurrió con Temístocles (Plut., *Them.* 17, 4; cf. también los honores rendidos a Flaminino en los Juegos Ístmicos [*Flam.* 10, 4-10] y a Filopemén en los Nemeos [*Philop.* 11, 4]).

[228] Sóf., frag. 784 Nauck.

[229] Ciudades como Roma, Mesene y otras promulgaron decretos por los que se expulsaba de ellas a los filósofos epicúreos por considerarlos peligrosos moral y socialmente, según sabemos por Aten., XII 547a, o Eliano, *Varia hist.* IX 12: véase al respecto G. Garbarino, *Roma e la*

adivinación y la providencia divina, el afecto y amor de los padres hacia sus hijos[230], la actividad política, la asunción de mando militar y el desempeño de cargos públicos proporcionan lustre y buen nombre, entonces es necesario que quienes dicen que no hay que salvar a los griegos sino comer y beber sin daño para el vientre y con agrado[231] tengan mala reputación y sean considerados unos malvados, y por tal consideración se aflijan y vivan desagradablemente, si es cierto que estiman como algo placentero el honor y la buena reputación.

20. »Después que Teón hubo hablado así, se decidió interrumpir el paseo y, como acostumbrábamos, nos sentamos en los bancos[232] y reflexionamos en silencio sobre lo que se había dicho. Pero no por mucho tiempo, pues Zeuxipo, apoyando su idea en lo que se había dicho, preguntó: «¿Quién añade al discurso lo que le falta? Porque la conclusión conveniente que todavía no tiene la acaba de sugerir el propio Teón al referirse a la adivinación y la providencia[233]. En efecto, estos individuos afirman que sus planteamientos ante estos temas[234] proporcionan en no poca medida placer, se- E

filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a. C., Turín, 1973, vol. II, págs. 458-470.

230 Cf. *Col.* 27 (1123A).

231 Alusión a la frase de METROD. (frag. 41 KÖRTE) recordada *supra*, cap. 16 (1098C), y en *Col.* 31 (1125D).

232 Cf. PLUT., *Fac. lun.* 24 (937D): «dejemos nuestro paseo y tomemos asiento».

233 *Supra*, cap. 19 (1100D).

234 El texto griego dice literalmente: «... afirman que *estas cosas (taûta)* proporcionan...», lo cual, si por «estas cosas» se ha de entender, como parece sugerir el contexto, «la adivinación y la providencia», entraría en flagrante contradicción con la teología epicúrea, cuyo rechazo tajante de la providencia divina llevaba consecuentemente al rechazo de la

renidad y confianza para la vida, de modo que debe decirse algo también sobre ello». Tomando la palabra Aristodemo,
F dijo: «Bueno, sobre el placer ya se ha dicho[235], poco más o menos, que su teoría, en los casos en que tiene éxito y se pone en práctica de forma correcta, libera de un cierto miedo supersticioso, pero no admite que venga de los dioses ninguna alegría ni goce, sino que, al rechazar cualquier perturbación o goce proveniente de ellos, hace que respecto a los
1101A dioses nos comportemos tal como lo hacemos respecto a los hircanos o los escitas[236], de quienes no esperamos nada ni bueno ni malo.

Pero, si hay que añadir algo a lo que ya se ha dicho de ellos, me parece que tomaré como primer punto lo siguiente: su disputa con quienes suprimen las penas, lágrimas y lamentaciones por la muerte de las personas queridas; su afirmación de que la ausencia de dolor que lleva a la impasibilidad[237]

---

adivinación (cf., por ejemplo, Epic., frag. 386 Us., o Lucrec., VI, 67-79; en general, remitimos a la clara exposición de García Gual, *Epicuro,* págs. 165 ss.). Para vencer esta contradicción e interpretar correctamente el pasaje, antes que aceptar la laguna (y su integración) propuesta por Pohlenz (una operación que Barigazzi, «Note al *Non posse...»,* pág. 143, califica de «complicada y superflua»), preferimos entender el demostrativo *taûta* como referido a «los planteamientos de los epicúreos ante estos temas (es decir, la providencia y la adivinación)», como hacen en sus traducciones respectivas Einarson-De Lacy y Barigazzi.

235 Cf. *supra,* cap. 8 (1091E-1092C).

236 Tanto los hircanos, que habitaban la costa sudoriental del mar Caspio, como los escitas, que entre los siglos vi y iv a. C. dominaron las llanuras al noroeste del mar Negro, eran pueblos periféricos geográfica y culturalmente, pues eran bárbaros y vivían en los confines del mundo conocido.

237 El término «impasibilidad» *(tò apathés)* apunta a los estoicos, que propugnaban la *apátheia.* Como señala Barigazzi, *Contro Epicuro,* pág. 40, n. 139, «Plutarco quiere poner en evidencia las exageraciones de ambas doctrinas: como los estoicos, para extirpar el dolor, predican la *apá-*

proviene de otro mal mayor, la crueldad o un desmedido y loco deseo de notoriedad, y de que, en consecuencia, es mejor sentir algo y afligirse y, ¡por Zeus!, tener los ojos húmedos y arrasados en lágrimas; y la impresión que dan, a juzgar por la efusión de sentimientos que experimentan y que ponen por escrito, de ser unas personas tiernas y amables[238]. B
Estas cosas, en efecto, las tiene dichas Epicuro, aparte de en otros muchos lugares, en la carta que sobre la muerte de Hegesianacte escribe a Sosíteo y a Pirsón, padre y hermano, respectivamente, del fallecido[239]. Casualmente he repasado hace poco sus cartas, y, refiriéndome textualmente a ellas, afirmo que no es un mal inferior a la crueldad y al deseo de notoriedad el ateísmo hacia el que nos conducen quienes, junto con la cólera de la divinidad, niegan también su benevolencia[240]. Porque es preferible que en nuestra creencia en los dioses se incluya y mezcle un cierto sentimiento común de respeto y temor, a que, por tratar de evitarlo, nos dejemos C
a nosotros mismos sin esperanza ni benevolencia divina, sin confianza en la prosperidad y, ante las adversidades, ningún refugio en la divinidad.

---

theia y extirpan también determinados placeres, así los epicúreos, para extirpar el miedo a los dioses, extirpan también los goces que provienen de la fe en la providencia divina». Sobre esta polémica entre epicúreos y estoicos, cf. SÉNECA, *Epist.* 99, 25.

238 EPIC., frag. 120 Us. (= 46 ARR.).

239 EPIC., frag. 167 Us. Hegesianacte de Colofón era un discípulo de Epicuro a quien el maestro, tras su prematura muerte, dedicó una obra titulándola con su nombre (una obra, por cierto, incluida entre las mejores de Epicuro por DIÓG. LAERC., X 28).

240 Cf. EPIC., *Máx. capit.* 1: «(la divinidad) ni tiene preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeta a movimientos de indignación ni de agradecimiento».

21. »Sin duda, hay que quitar la superstición de la creencia en los dioses, como se quita una legaña del ojo; pero, si esto es imposible, no debemos extirpar ambas a la vez y cegar así la fe que la mayoría de la gente tiene en los dioses[241]. Esta fe no es temible ni sombría, como ellos pretenden cuando representan la providencia divina como una Empusa para niños o una Furia abominable y trágica que pende sobre nuestras cabezas[242]. Pero son pocas las perso-

---

[241] Las profundas convicciones religiosas de Plutarco no lo hacen desistir de mostrarse siempre un firme partidario de evitar la superstición, aunque advierte de que, para no caer en el ateísmo, igualmente rechazable, «se debe huir de ella no como los que, al huir alocadamente del ataque de ladrones o de fieras salvajes o de un fuego que los rodea, se precipitan en lugares intransitables, llenos de abismos y precipicios; ya que, de la misma manera, algunos, al huir de la superstición, van a caer en un ateísmo cruel y obstinado, saltando por encima de la piedad que se encuentra situada en medio» (*Superst.* 14 [171E]). La tesis sostenida por Plutarco en *Superst.* es que la superstición es peor y más censurable que el ateísmo, mientras que aquí parece sostenerse justamente lo contrario; no obstante, parece más acertado pensar que nuestro autor consideraba ambas cosas como males (cf. *Is. et Os.* 11 [355D], donde se califica la superstición de «un mal no inferior al ateísmo») y que la aparente inversión de la balanza en el pasaje que nos ocupa se explica tanto por la evolución de su pensamiento (*Superst.* es obra de juventud, según acuerdo casi general de los críticos, mientras que *Suav. viv. Epic.* es uno de sus últimos escritos, con el consiguiente conservadurismo y mayor religiosidad que la edad suele implicar —sin olvidarnos de su cargo de sacerdote) como por razones de contenido (aquélla es una obra escrita siguiendo las artes escolares de la retórica, mientras que ésta es un tratado filosófico de polémica antiepicúrea).

[242] Epic., frag. 369 Us. Tanto la Empusa como la Furia son demonios infernales. La Empusa, que pertenece al séquito de Hécate, puede adoptar múltiples formas, aunque con frecuencia atraía a sus víctimas, de cuya carne y sangre se alimentaba, tomando la figura de una hermosa joven. Por su parte, la Furia *(Poinḗ)*, que a veces se identifica con las Erinias, es la personificación de la Venganza o del Castigo, aunque a veces se la representa también como un monstruo que devora niños.

nas[243] que temen a la divinidad, y a éstas no les iría mejor sin ese temor, porque, temiéndola como a un gobernante D bondadoso con los buenos y hostil con los malos, gracias a ese solo miedo evitan obrar mal, se liberan en gran medida de lo que los impulsa a obrar mal y, como si dijéramos, se les va desgastando poco a poco la maldad que retienen en su interior, experimentando así menor agitación que quienes se atreven a ponerla en práctica para inmediatamente después sentir miedo y arrepentimiento.

Por contra, la mayoría de la gente, que es ignorante pero no del todo mala, tiene sin duda una actitud hacia la divinidad en la que se mezcla, con el sentido de devoción y reverencia, una cierta inquietud y miedo (y de ahí viene el término 'superstición')[244]; pero mil veces mayor y mejor que esto es la confiada esperanza y la exultante alegría que hay en esa actitud, al igual que el concebir toda dicha y buena fortuna, implorada o ya recibida, como algo que viene de E los dioses. Y esto se manifiesta de manera evidentísima en los siguientes testimonios. Ninguna visita, en efecto, nos alegra más que las que hacemos a un templo, ningún momento más que el de las fiestas religiosas, ninguna otra acción o espectáculo más que los que vemos o realizamos nosotros mismos en relación con los dioses, cuando celebramos rituales o danzamos en los coros o asistimos a sacri-

[243] Este tipo de personas son los malos, a quienes a continuación, efectuando una tripartición del género humano a la que recurrirá también en el cap. 25 (1104A), opondrá Plutarco los simplemente ignorantes pero no del todo malos, que constituyen la mayoría, y más adelante (cap. 22 [1102D]) los buenos, a quienes les está reservado el conocimiento de la verdad sobre los dioses.

[244] El término griego para «superstición», *deisidaimonía*, significa literalmente «miedo a la divinidad».

ficios o a ceremonias iniciáticas[245]. Pues en tales ocasiones el alma no se aflige ni se abate y desanima, como sería natural si se las tuviera que ver con tiranos o con crueles castigadores, sino que, cuando con mayor firmeza cree y piensa que el dios está presente, entonces con mayor firmeza aparta de sí penas, miedos y preocupaciones y se entrega toda al
F placer hasta la ebriedad, el juego y la risa. Igual que en materia de amor, como dice el poeta[246],

incluso el viejo y la vieja, cuando se acuerdan de la dorada [Afrodita,
sienten también que se les levanta el corazón,

en procesiones y sacrificios no sólo "el viejo y la vieja", ni el pobre y el plebeyo, sino

también una molinera de rollizas piernas atareada con la [molienda

1102A y los domésticos y los jornaleros se ven transportados por el gozo y la exultante alegría. Para los ricos y los reyes[247]

---

[245] Cf. PLUT., *Superst.* 9 (169D), donde se afirma que «lo más agradable para los hombres son las fiestas y los convites en los templos, las iniciaciones y los ritos mistéricos, las plegarias y las adoraciones de los dioses», y *Num.* 8, 3, que nos cuenta cómo Numa «se granjeaba al pueblo y dominaba su exaltación y afición por la guerra a base de sacrificios, procesiones y danzas (...) que, junto con seriedad, encerraban un atractivo entretenimiento y un agradable bienestar».

[246] No sabemos qué poeta es el autor de estos dos hexámetros, que recoge SCHNEIDER en sus *Callimachea* (frag. anon. 386), pero no PFEIFFER, como tampoco del trímetro yámbico citado a continuación (cf. T. BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, Leipzig, 1882, adesp. 21; E. DIEHL, *Anth. Lyr. Graec.*, Leipzig, 1954, frag. iamb. adesp. 28).

[247] Adoptamos la corrección de BERNARDAKIS, cambiando simplemente la partícula *te* de los manuscritos en *dé* y por supuesto quitando el *kaí* añadido por EINARSON-DE LACY, que nos parece superfluo.

siempre hay ocasión de banquetes y festines en los que no falta de nada; pero aquéllos que se celebran con ocasión de cultos solemnes o ceremonias sacrificiales y en los que las personas creen tocar con su pensamiento a la divinidad al honrarla y venerarla, poseen un placer y un goce muy superiores.

De este placer no participa en absoluto quien no tiene fe en la providencia, porque no es el vino abundante ni el asado de carne lo que alegra las fiestas religiosas, sino la buena esperanza y la creencia en que el dios está presente con su benevolencia y acepta con agrado lo que allí ocurre. De hecho, en otras[248] fiestas eliminamos la flauta y la corona[249], B
pero, si el dios no está presente en el sacrificio como destinatario de los ritos, el resto es impío, indigno de una fiesta y falto de entusiasmo. Mejor dicho, para una persona así, es algo completamente desagradable y penoso, pues, por miedo a la mayoría, finge plegarias y actos de veneración cuya necesidad no siente y pronuncia palabras contrarias a sus principios filosóficos[250], y durante el sacrificio permanece

---

[248] No es necesario enmendar con *heniōn* «algunas» (o *éstin hôn* «hay [fiestas] en las que»), como hace Reiske y asumen Einarson-De Lacy, el *hetérōn*, «otras» (es decir, fiestas diferentes a las anteriormente mencionadas) de los manuscritos, según pone de manifiesto Giangrande, «On the Text of Plutarch's *Non posse...»*, págs. 85 s.

[249] Las fiestas religiosas incluían normalmente «la flauta y la corona», es decir, música y banquete, aunque existían algunas en que no aparecían estos elementos, como los sacrificios a las Gracias en Paros, en los que la ausencia de coronas y flautas se hacía remontar al legendario rey Minos (cf. Apolodoro, *Biblioteca* III 15, 7), y también ciertos sacrificios expiatorios o dedicados a los difuntos, en los que no había danzas ni música: cf. Plut., *Aud. poet.* 2 (16C), y *Tuend. san. praec.* 19 (132E).

[250] En su intento por desprestigiar a Epicuro, Plutarco incurre en afirmaciones que, como ésta, son más indicio de su aguda malignidad en la crítica que prueba de desconocimiento de la doctrina del Jardín. Ésta, en efecto, no se despreocupa de los dioses, sino que, «partiendo de que el co-

de pie junto al sacerdote que degüella la víctima pensando que es un carnicero, y cuando termina el sacrificio se aleja recitando el verso de Menandro:

sacrificaba a dioses que no se preocupan nada de mí[251].

Epicuro piensa, en efecto, que debemos adoptar este comportamiento fingido y no mostrar desprecio por la mayoría
C ni incurrir en su odio haciendo cosas con las que otros se alegran aunque a nosotros mismos nos disgusten,

pues todo lo necesario es por naturaleza doloroso,

según Eveno[252]. Por esta razón piensan también los epicúreos que los supersticiosos frecuentan los sacrificios y las

nocimiento de los dioses es evidente, y depurando la noción popular de todo lo que es incompatible con la serenidad dichosa que es requisito básico de la esencia divina, el epicúreo concibe una nueva forma de relación con la divinidad» (García Gual, *Epicuro,* pág. 170). Cf. Epic., frags. 386: «El sabio tiene en todo momento opiniones puras y reverentes acerca de la divinidad y estima excelsa y augusta su naturaleza. [...] admira la naturaleza y disposición de los dioses, se esfuerza por convivir con ellos, aspira, por decirlo así, a tocarlos, y llama a los sabios amigos de los dioses y a los dioses amigos de los sabios», y 387 Us. (= 114 Arr.): «Sacrifiquemos, pues, piadosa y rectamente como conviene, y cumplamos con todas las demás cosas de acuerdo con las leyes, sin dejarnos turbar por las vanas opiniones acerca de los seres más perfectos y augustos»). Recuérdese, además, que de esta recomendación epicúrea de seguir las costumbres religiosas y los cultos locales, participando en las ceremonias con devoción, daba buen ejemplo el propio maestro, que «respetaba todas las fiestas y los sacrificios tradicionales» (Epic., frag. 93, 12-15 Arr. = frag. 169 Us.) y cuya piedad «estaba por encima de toda expresión» (Dióg. Laerc., X 10).

[251] Menandro, frag. 750 Körte.

[252] Se trata del poeta y sofista Eveno de Paros (finales del siglo v-principios del iv a. C.), que compuso elegías de las que quedan algunos fragmentos (recogidos en B. Gentili - C. Prato, *Poetae Elegiaci,* vol. II,

ceremonias iniciáticas no porque les guste, sino porque tienen miedo, con lo cual ellos mismos no se diferencian en nada de éstos, habida cuenta, claro, de que ellos hacen lo mismo por miedo, sin participar como éstos de una esperanza de bien, sino tan sólo del temor y la preocupación de que la mayoría llegue a descubrir sus engaños y embustes. Y es para la mayoría que han escrito sus libros sobre los dioses y sobre la piedad[253],

tortuosos y nada sanos, sino todo enrevesados[254],

tratando de tapar y ocultar, por miedo, sus verdaderas opiniones[255]. D

22. »Y bien, después de los malvados y de la mayoría, pasemos ahora en tercer lugar a la clase de personas que es la mejor y la más querida por los dioses[256], y examinemos con qué grandes placeres se encuentran a lo largo de su vida por mantener opiniones rectas acerca del dios, tales como que es guía de todo lo bueno y padre de todo lo bello, y que

---

Leipzig, 1985, pág. 100) y versificó reglas de retórica (cf. Plat., *Fedro* 267a). A pesar de lo que piensa Albini, *Plutarco. Non posse...*, pág. 221, n. 167, no creo que a la frase de Eveno recogida aquí por Plutarco pueda negársele naturaleza proverbial: cf. Plat., *Fedro* 240c, quien subraya el carácter de dicho popular («se dice») de un pensamiento similar («lo que es forzado ... acaba siendo molesto»).

[253] Tanto Epicuro como Filodemo escribieron obras tituladas *Sobre los dioses* y *Sobre la piedad:* cf. Usener, *Epicurea*, págs. 103 s. y 106-108.

[254] Euríp., *Andrómaca* 448; Plut. cita también este trímetro yámbico en *Herod. malig.* 28 (863 E) y en *Comm. not.* 29 (1073 C).

[255] Sobre estas acusaciones de engaño y simulación, usuales en la crítica antiepicúrea, cf. Cic., *Nat. deor.* I 44 (23) y III 1 (3); Eusebio, *Praep. evang.* XIV 27, 11 y XV 5, 12.

[256] Cf., *supra,* nota 243.

no puede hacer ni padecer ningún mal. "Porque es bueno, y en el bueno no anida acerca de nada ninguna malevolencia"[257] ni miedo ni ira ni odio: pues no es propio de lo caliente el enfriar sino el calentar, como tampoco lo es del
E bueno el dañar[258]. Por naturaleza, nada está más alejado de la ira que la gratitud, ni del rencor que la benevolencia, ni de la hostilidad y la agitación que la humanidad y la cortesía, pues lo segundo pertenece a la virtud y la fuerza, y lo primero a la debilidad y el vicio. Por tanto, no es que la divinidad no esté sujeta a iras ni gratitudes, sino que, porque está en su naturaleza favorecer y socorrer, no puede estarlo airarse y hacer el mal[259]. Al contrario, "Zeus, el poderoso señor del cielo, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose"[260], y, de los demás dioses, uno es Dispensador, otro Propicio, otro Protector de todo mal[261], y Apolo

se decidió que era el más benévolo para los mortales,

---

257 Plat., *Timeo* 29e.

258 Cf. Plat., *República* 335d.

259 Plutarco se refiere a Epic., *Máx. capit.* 1, según la cual la divinidad «no está sujeta a iras ni gratitudes»; cf. *infra,* cap. 23 (1103D), donde se critica de nuevo esta sentencia epicúrea.

260 Plat., *Fedro* 246e.

261 «Dispensador» *(Epidṓtēs)* es un epíteto de diversas divinidades: del Sueño (cf. Pausan., II 10, 2), de un *daímōn* venerado en Esparta *(id.*, III 17, 9), de Zeus *(id.*, VIII 9, 2), así como de ciertos dioses que Pausanias no menciona *(id.*, II 27, 6). «Propicio» *(Meilíchios)* es un epíteto de Hera, de Dioniso (cf. Plut., *Quaest. conv.* I 1, 3 [613D]; *Es. carn.* I 2 [994A]; *Ant.* 24, 4), de Afrodita (Plut., *Is. et Os.* 48 [370D]), de las Musas (Arato, *Fenómenos* 17), de la *Fortuna obsequens* romana (Plut., *Fort. Rom.* 10 [322F]) y de Zeus (Plut., *Comm. not.* 33 [1076B]). «Protector de todo mal» *(Alexíkakos)* es un conocido epíteto de Apolo (cf. Pausan., I 3, 4), aunque también se encuentra aplicado a Hermes (Aristófanes, *Paz* 422), a Heracles (Helánico de Lesbos, frag. 109 Caerols) y a Zeus (Plut., *Comm. not.* 33 [1076B]).

como dice Píndaro[262]. Todo pertenece a los dioses, según F
Diógenes[263], y las cosas de los amigos son comunes, y los buenos son amigos de los dioses, y es imposible que a quien es amigo de los dioses no le vaya bien, o que quien es virtuoso y justo no sea amigo de los dioses.

¿Acaso creéis que necesitan otro castigo quienes niegan 1103A
la providencia? ¿No tienen bastante castigo con privarse a sí mismos de un placer y un goce tan grandes como los que experimentan quienes se relacionan de ese modo con lo divino? ¿O es que Metrodoro, Polieno y Aristobulo fueron fuente de "confianza" y de "gozo" para Epicuro, que estuvo continuamente cuidándolos en su mayoría cuando estaban enfermos o llorándolos cuando murieron[264], y en cambio Licurgo, cuando fue llamado por la Pitia

caro a Zeus y a cuantos tienen moradas olímpicas[265],

y Sócrates, cuando pensaba que la divinidad hablaba con él por benevolencia[266], y Píndaro, cuando oía cantar a Pan al-

[262] Pínd., frag. 149 Snell-Maehler *(Peán* XVI), citado también por Plut. en *E ap. Delph.* 21 (394B) y *Def. orac.* 7 (413C); en todos los casos, la forma verbal se encuentra cambiada de la segunda persona a la tercera para adaptarla al contexto.

[263] Diógenes de Sinope, el fundador del cinismo, «sostenía que todo pertenece a los sabios y lo demostraba [así]: todo pertenece a los dioses; los dioses son amigos de los sabios; los bienes de los amigos son comunes; por tanto, todo pertenece a los sabios» (Dióg. Laerc., VI 72). Sobre este filósofo, *vid.* M.-O. Goulet-Cazé, *s. v.* «Diogène de Sinope» (D 147), *DPhA*, vol. II, págs. 812-820.

[264] Cf. *supra*, cap. 5 (1089F).

[265] Cf. *supra*, cap. 16 (1098A).

[266] Se refiere al conocido «demon» de Sócrates, objeto del tratado *De genio Socratis* plutarqueo.

guno de los cantos que él mismo compuso[267], gozaban sólo
B moderadamente? ¿O Formión[268] o Sófocles[269], que estaban convencidos de haber hospedado a los Dioscuros y a Asclepio, respectivamente, y así lo creyeron también los demás a causa de la aparición que hubo? Vale la pena recordar con sus propias palabras lo que pensaba Hermógenes sobre los dioses: "Estos dioses", dice, "que todo lo saben y todo lo pueden, tan amigos míos son que, en su preocupación por mí, no me pierden nunca de vista, ni de noche ni de día, adonde quiera que vaya y en cualquier cosa que me disponga a hacer. Por su capacidad de previsión también me indican lo que me va a ocurrir en cada caso, enviándome como mensajeros voces, sueños y augurios"[270].

---

[267] Cf. PLUT., *Num.* 4, 8: «De Píndaro y de sus versos dicen que estuvo enamorado Pan».

[268] Según refiere PAUSAN., III 16, 2-3, el espartano Formión vivía en una casa en la que, se decía, habían habitado antaño los Dioscuros. Un día, «se le presentaron los Dioscuros en figura de extranjeros diciendo que venían de Cirene y rogándole los recibiera en hospitalidad en la habitación que más les agradaba cuando vivían entre los hombres. Él respondió que tomasen la habitación de la casa que prefiriesen, pero que no les cedería aquélla porque tenía una hija doncella viviendo allí. Pero al día siguiente aquella doncella y todas sus pertenencias desaparecieron, y en la habitación sólo se hallaron las imágenes de los Dioscuros, una mesa y, sobre ella, laserpicio».

[269] Era fama muy divulgada que Sófocles había recibido en su casa al dios Asclepio, por lo que, a su muerte, los atenienses le erigieron un *herôon* y lo invocaron con el nombre de Dexión (de *déxis*, «recepción»), y que Dioniso se había presentado en sueños a Lisandro para indicarle el lugar donde debía permitir a los atenienses enterrar el cadáver del dramaturgo, a la sazón en poder de los lacedemonios: cf. *Etymologicum Magnum*, *s. v. Dexíōn*, y PLUT., *Num.* 4, 9-10, con las notas *ad loc.* de A. PÉREZ JIMÉNEZ en su traducción para la BCG (núm. 77).

[270] Estas palabras las pronuncia Hermógenes, un discípulo de Sócrates, en JENOF., *Banquete* IV 48.

23. »Es evidente, por tanto, que también es bello lo que proviene de los dioses, y el hecho mismo de que esto venga c por medio de los dioses produce un gran placer, a la vez que una extraordinaria confianza y estimación y una alegría que, cual rayo de luz, expande su sonrisa sobre los buenos. Pero quienes piensan de otro modo impiden aquello que en la prosperidad produce mayor placer, mientras que en la adversidad no dejan escapatoria, sino que, cuando les va mal, el único refugio y puerto al que miran es la disolución y la insensibilidad[271]. Es como si alguien, en mitad del mar en tempestad, se pusiese a darles confianza diciendo que la nave no tiene nadie que la gobierne y que los Dioscuros no acudirán

a calmar la acometida del vigoroso ponto
y las ráfagas veloces de los vientos[272],

pero que sin embargo no hay nada que temer, puesto que en D cualquier momento la nave será engullida por el mar, o pronto será lanzada contra los escollos y quedará destrozada. Éste es, de hecho, el razonamiento epicúreo en enfermedades terribles y dolores extremos:

— ¿Esperas algo favorable de los dioses por tu piedad? Estás ciego, porque "lo dichoso e incorruptible no está sujeto a iras ni gratitudes"[273]. ¿Piensas que tras la vida existe algo mejor que lo que has tenido en vida? Te engañas, "por-

---

[271] Epic., frag. 500 Us.

[272] Los gemelos Cástor y Pólux, los Dioscuros, nacidos de los amores de Zeus y Leda, protegían a los navegantes. Los versos en cuestión, citados también por Plut. en *Def. orac.* 30 (426C), han sido considerados tradicionalmente de autor desconocido (D. Page, *Poet. Mel. Graec.*, Oxford, 1962, frag. 998 [adesp. 80]), aunque algunos autores los han atribuido, con dudas, a Pínd. (frag. 140c Snell-Maehler).

[273] Epic., *Máx. capit.* 1 (citada de forma abreviada).

que lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros"[274].

— ¿Cómo entonces, buen hombre, me exhortas a comer
E y a gozar?

— Por Zeus, porque cuando se está inmerso en la tormenta, el naufragio está cerca; "pues el dolor extremo confina con la muerte"[275].

Sin embargo, el pasajero que salta de la nave destruida se aferra a la esperanza de ganar la costa a nado y salvar la vida, en cambio en la filosofía de éstos

por ningún lado aparece salida del canoso mar[276]

para el alma, sino que enseguida desaparece, se dispersa y perece antes que el cuerpo. Así que el alma debe alegrarse muchísimo por haber adoptado esta doctrina sapientísima y divina de que el límite de sus sufrimientos es para ella la muerte, la destrucción y la aniquilación[277].

24. »Pero bueno», añadió Aristodemo mirándo hacia mí, «es una tontería que hablemos también sobre esto, pues el
F otro día[278] te oímos refutar convenientemente a los que con-

---

[274] Epic., *Máx. capit.* 2. Cf. Plut., *Cons. ad uxor.* 10 (611D), donde, sin este tono irónico, se rechaza la idea de «aquellos otros que persuaden a muchos diciendo que, para quien se ha extinguido, no existe en parte alguna ningún mal ni tristeza».

[275] Epic., frag. 448 Us. (= 205 Arr.).

[276] Hom., *Od.* V 410.

[277] Epic., frag. 500 Us.

[278] Esta determinación temporal *(prṓiēn)* nos indica que Aristodemo no se refiere a la lección, impartida por Plutarco a sus alumnos, que da pie al *Contra Colotes*, la cual, como sabemos (cf. *supra*, caps. 1-2 [1086D]), ha tenido lugar inmediatamente antes de la charla que recoge el presente tratado. Tanto Einarson-De Lacy como Barigazzi, en sendas notas *ad loc.*, sugieren que la referencia debe de ser a una obra perdida de Plutarco

sideran que la teoría de Epicuro sobre el alma nos hace encarar la muerte de manera más fácil y grata que la de Platón». Intervino entonces Zeuxipo diciendo: «¿Es que por culpa de aquella discusión se ha de quedar ésta incompleta, y vamos a tener miedo de decir las mismas cosas en nuestra crítica a Epicuro?». «En absoluto», respondí yo, «"pues lo que es necesario es bueno oírlo incluso dos veces", como dice Empédocles[279]. Debemos, por tanto, invitar a hablar de 1104A
nuevo a Teón, pues no sólo estuvo[280] presente, creo, en lo que se dijo entonces, sino que además es joven y no teme rendir cuentas de su memoria ante los jóvenes[281]».

25. »Y Teón, como a la fuerza, dijo: «Bien, si así os parece, no voy a seguir tu ejemplo, Aristodemo: tú has tenido miedo de repetir las palabras de éste, en cambio yo me serviré de las tuyas. Me ha parecido correcta, en efecto, tu división de las personas en tres categorías: la de los injustos y malvados, en segundo lugar la de la mayoría y el común de la gente, y en tercer lugar la de los virtuosos y sensatos[282].

---

relativa a la inmortalidad del alma, quizá una de las tituladas *Nosce te ipsum vel animusne sit inmortalis (Catálogo de Lamprias,* núm. 177) o *Animam inmortalem esse (Catálogo de Lamprias,* núm. 226), publicada igualmente a partir de apuntes de clase o de los recuerdos de una lección sobre tal tema.

279 Frag. B 25 D.-K. Esta frase de Empédocles era proverbial, como lo atestigua PLAT., *Gorgias* 498e; *Filebo* 60a; *Leyes* 754c y 956e.

280 Adoptamos con BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», págs. 146 s., la corrección de POST: *mónon autón,* aunque no descartamos que, según defiende GIANGRANDE, «On the Text of Plutarch's *Non posse...*», pág. 73, la lectura correcta sea simplemente *autón,* como recoge la tradición manuscrita.

281 Los alumnos de la escuela, que oyeron la lección y acompañan al maestro durante el paseo y la charla posterior.

282 Cf. *supra,* caps. 21 (1101C-D) y 22 (1102D).

B Pues bien, los injustos y malvados, al temer los juicios y castigos del Hades y evitar obrar mal por miedo, estando con ello más tranquilos, vivirán de manera más grata y sin tanta agitación. Epicuro, en efecto, piensa que no hay otro modo de retraerse de cometer injusticia más que por miedo al castigo[283]. Por consiguiente, hay que infundirles la superstición y poner en acción contra ellos simultáneamente los terrores y abismos del cielo y de la tierra y sus miedos y aprensiones, si así se consigue que, espantados por estas cosas, lleven una vida más virtuosa y apacible. Pues les conviene no obrar mal por temor a lo que hay después de la muerte, antes que pasar la vida en la inseguridad y el miedo por obrar mal.

26. »Por su parte, la mayoría de la gente alberga la espe-
C ranza de eternidad sin el miedo que suscitan las fábulas sobre las cosas del Hades, y el deseo de existir, que es la más antigua y la más grande de nuestras pasiones, supera con placeres y dulzuras aquel temor infantil. De hecho, cuando pierden a sus hijos, mujeres o amigos, prefieren que continúen existiendo en alguna parte, aunque sea sufriendo, antes que imaginarlos totalmente eliminados, destruidos y reducidos a nada; y escuchan con gusto aquello de que el difunto "se ha ido" o "nos ha dejado" y cuantas expresiones indican que la muerte es transformación y no destrucción del alma, y dicen cosas como éstas:

Pero incluso allí tendré en la memoria a mi querido compañero[284]

[283] Epic., frag. 534 Us.; cf. *Máx. capit.* 17, 34 y 35.

[284] Hom., *Il.* XXII 390: habla Aquiles, que ni en el Hades olvidará a Patroclo.

O D

¿Qué debo decir en tu nombre a Héctor o a tu viejo espo-
[so?[285].

De aquí deriva una falsa creencia que hace que se sientan mejor enterrando junto a los muertos armas, enseres y ropas que éstos hubieran usado habitualmente, incluso, como hizo Minos con Glauco,

flautas cretenses para el difunto,
hechas con los huesos de un moteado cervato[286].

Y si les parece que los muertos piden o desean alguna cosa, con gusto la añaden, como hizo Periandro al incinerar todos los vestidos de su esposa junto al cadáver de ésta, en la idea de que ella los necesitaba y decía que tenía frío[287]. Los Éacos, Ascálafos y Aquerontes[288] no los asustan mucho, pues

---

[285] Euríp., *Hécuba* 422: habla Políxena, que va a ser sacrificada sobre el túmulo de Aquiles, a su madre Hécuba.

[286] Versos de autor desconocido (Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, Adesp. 419); quizás sean de Esquilo o de Eurípides, entre cuyas obras figuran sendas tragedias, hoy perdidas, con el título de *Glauco* (cf. Nauck, págs. 216 s., 558 s.). Este Glauco, hijo de Minos y Pasífae, murió muy joven, pero su padre consiguió que volviera a la vida gracias al adivino Poliído.

[287] La historia, aludida aquí de forma muy resumida e inexacta, la cuenta por extenso Heród., V 92 η, 2-4: en realidad, lo que incineró Periandro fueron los vestidos de todas las mujeres de Corinto, a quienes había reunido con engaños y obligado a desnudarse, para propiciarse al espectro de su esposa, que, alegando que estaba desnuda y tenía frío (pues los vestidos que su marido había enterrado con ella no le servían para nada por no haber sido incinerados), se negaba a revelarle dónde estaba oculta cierta suma de dinero.

[288] La reputación de piedad y de justicia de que gozaba Éaco, hijo de Zeus y de la ninfa Egina y padre de Peleo y de Telamón (por tanto, abuelo de Áyax y de Aquiles), hizo que, después de su muerte, se lo con-

a éstos precisamente les ofrecen coros y espectáculos teaE trales y musicales de todo tipo en determinadas circunstancias, convencidos de que les agrada[289]. Pero la cara de la muerte que todos temen como terrible, sombría y oscura, es la de la insensibilidad, el olvido y la inconsciencia; y se turban ante un "lo hemos perdido" o "se lo han llevado" o "ya no está", y no soportan que se reciten versos como éstos:

Y luego yacerá en la tierra de espesos árboles,
sin parte en los banquetes ni en las liras
ni en el sonido que a todos alegra de las flautas[290],

y

El alma humana ni está sujeta a pillaje para que vuelva
ni se puede recuperar cuando traspasa el cerco de los
[dientes[291]».

27. »El alma la degüellan e inmolan los que dicen esto: "Los hombres nacemos una sola vez, dos veces es imposible
F nacer; y no se puede vivir eternamente"[292]. En efecto, despreciando el presente como poca cosa, o más bien como na-

siderara juez de las almas de los muertos en el Hades. El Aqueronte es el conocido río infernal que debían atravesar las almas, con ayuda del barquero Caronte, para llegar al reino de los muertos. Menos conocido es Ascálafo, hijo de Aqueronte y de la ninfa Gorgira, al cual Deméter convirtió en lechuza por haber delatado a Perséfone cuando ésta rompió su ayuno en el Hades al comer un grano de granada (APOLODORO, *Biblioteca* I 5, 3; OVIDIO, *Metam.* V 534-50).

[289] Adoptamos la lectura e interpretación de BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», pág. 148: *vid. supra* nuestra nota textual.

[290] Versos de autor desconocido (aunque algún estudioso ha pensado en PÍND.): PAGE, *Poet. Mel. Graec.*, frag. 1009 (adesp. 91).

[291] HOM., *Il.* IX 408-409.

[292] EPIC., frag. 204 Us. (= *Sent. Vat.* 14); cf. *infra*, cap. 30 (1106F).

da en absoluto comparado con la totalidad del tiempo, lo dejan pasar sin disfrutarlo[293], y tienen en poco la virtud y la acción: poco más o menos se desaniman e infravaloran a sí mismos porque se consideran criaturas efímeras y precarias, que no han nacido para nada importante. De hecho, su fa- 1105A moso principio de que "lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros"[294], no elimina el miedo a la muerte, sino que le añade una especie de demostración. Pues es eso mismo lo que teme la naturaleza,

que en agua y tierra os convirtáis todos vosotros[295],

es decir, la disolución del alma en aquello que ni piensa ni siente. Con esta disolución, que para él es una dispersión en átomos y vacío, Epicuro destruye aún más la esperanza de inmortalidad; una esperanza por la que, me atrevería a decir, todos, hombres y mujeres, están dispuestos a enfrentarse a mordiscos con Cerbero y a llevar agua al tonel agujereado[296], con tal de seguir existiendo simplemente y no ser ani- B

[293] Pero Plutarco critica también a los epicúreos que gozan en exceso del presente: cf. por ejemplo *supra*, cap. 4 (1088E); sobre la contradicción en que parece incurrir Plutarco al adoptar esta posición doblemente hostil (despreciar el presente/disfrutar el presente), cf. ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 227, n. 189.

[294] EPIC., *Máx. capit.* 2, citado también *supra*, cap. 23 (1103D).

[295] HOM., *Il.* VII 99: palabras de Menelao a los aqueos, temerosos de enfrentarse a Héctor.

[296] Tras la mención del famoso Cerbero, el perro monstruoso que guardaba las puertas del Hades, con la expresión proverbial «llevar agua al tonel agujereado» continúa Plutarco la alusión al mundo de ultratumba, pues se refiere al conocido mito de las Danaides, condenadas en los infiernos a acarrear agua eternamente a un tonel sin fondo, símbolo del esfuerzo inútil o de la insaciabilidad (cf. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Graec.*, vol. I, pág. 33; vol. II, pág. 154).

quilados. Sin embargo, no hay mucha gente, como dije[297], que tema estas cosas, que son creencias y relatos fabulosos de madres y amas[298]; e incluso los que las temen piensan que les son de ayuda ciertas ceremonias iniciáticas y ritos expiatorios[299], tras purificarse con los cuales podrán pasar el tiempo en el Hades divirtiéndose y bailando en lugares donde es pura la luz, el aire y el sonido[300]. En cambio, la privación de la vida inquieta a jóvenes y a viejos:

Pues nos enamoramos locamente
de cualquier cosa que brilla en la tierra,

como dice Eurípides[301], y se nos hace difícil y doloroso oír cosas como éstas:

Luego que hubo hablado de este modo,
lo abandonó el fulgente rostro inmortal
del día de veloces caballos[302]».

C **28.** »Así, junto a la creencia en la inmortalidad los epicúreos eliminan también las mayores y más placenteras esperanzas de la mayoría.

¿Qué podemos pensar entonces que harán con las de los buenos[303], los que han vivido de forma piadosa y justa, que

---

[297] Cf. *supra*, caps. 25-26 (1104B-C).

[298] Cf. Cic., *Tusc.* I 21 (48); *Nat. deor.* II 2 (5).

[299] Cf. Plat., *República* 364b-365a.

[300] La imagen de un Hades luminoso la expresa también Plut. en *Lat. viv.* 7 (1130C-D); cf. *Cons. ad Apoll.* 35 (120C-D).

[301] Eurip., *Hipólito* 193-194; Plut. cita también estos versos (más el 195) en *Amat.* 19 (764E).

[302] Versos de autor desconocido (quizá Baquílides): cf. Page, *Poet. Mel. Graec.*, frag. 1010 (adesp. 92).

[303] Leemos, con Barigazzi, «Note al *Non posse...*», págs. 148 s., *tí dè tà tôn agathôn: vid., supra,* la nota textual.

en el más allá no esperan ningún mal, sino los bienes más bellos y divinos? Pues, en primer lugar, al igual que los atletas no reciben la corona cuando están compitiendo, sino después de competir y vencer, así éstos, considerando que los buenos obtienen los premios por la victoria en la vida después de la vida[304], están extraordinariamente dispuestos por la virtud para aquellas esperanzas[305], entre las cuales se incluye también la de ver pagar su justo castigo a los que ahora se insolentan por su riqueza y poder y se ríen insensatamente de quienes son mejores. D

En segundo lugar, ninguno de los que aman la verdad y la contemplación del ser ha podido encontrar para sí en esta vida una satisfacción plena, porque la facultad racional de la que se sirve está, por así decirlo, húmeda y confusa debido a la niebla o nube del cuerpo[306]. Pero éstos, mirando hacia lo alto como dispuestos, cual aves, a alzar el vuelo desde el cuerpo hacia algo grande y luminoso[307], dejan el alma expedita y la aligeran del peso de la mortalidad, usando la filosofía como una preparación para la muerte[308]; consideran así la muerte un bien grande y realmente perfecto, en la idea de que el alma vivirá allí una vida verdadera, mientras que

---

[304] Imágenes similares emplea PLUT. en *Ser. num. vind.* 18 (561A) y *Fac. lun.* 28 (943D).

[305] Cf. PLAT., *República* 330d-331a: cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, si ha delinquido sentirá miedo por las penas que piensa ha de pagar en el Hades, «pero al que no tiene conciencia de ninguna injusticia le asiste constantemente una grata y perpetua esperanza».

[306] Para el cuerpo como nube o niebla que vela el alma y la hace húmeda y pesada, cf. PLUT., *Def. orac.* 39 (431E-432A).

[307] La imagen es platónica: cf. *Fedro* 249d, y *Epist.* VII 348a.

[308] También es platónica la definición de la filosofía como *praeparatio mortis:* cf. *Fedón* 64a, 67d-e, 80e-81a.

ahora no vive en estado de vigilia, sino sujeta a una especie E de sueño.

Por tanto, si "dulce es en todos los aspectos el recuerdo de un amigo que ha muerto", como dijo Epicuro[309], se puede comprender de inmediato cuán grande es el goce del que se privan sus seguidores: pues creen recibir y captar las apariciones e imágenes de compañeros muertos, que[310] ni tienen mente ni sensación[311], pero no esperan volver a reunirse de verdad con ellos, o ver de nuevo a su querido padre y a su querida madre y quizás a su fiel esposa, ni tienen la esperanza de aquella compañía y de aquel afecto que tienen los que comparten las ideas de Pitágoras, Platón y Homero so- F bre el alma[312]. Una situación similar a la de éstos la ha sugerido Homero[313], al poner en medio de los contendientes una

[309] Epic., frag. 213 Us.

[310] Esta oración de relativo se refiere a las imágenes, no a los compañeros, pero mantenemos la ambigüedad que también tiene el relativo del original *(hoîs)*.

[311] Cf. Diógenes de Enoanda, frag. 10, X, 11-13 Casanova, donde se dice también que estas visiones «no tienen sensación ni razón ni hablan en realidad con nosotros». Igual que hacen para explicar los procesos de percepción sensible, también con las apariciones o las visiones en sueños, tanto de difuntos como de seres monstruosos, recurren los epicúreos a la teoría de las «imágenes» o «simulacros» *(eídōla,* lat. *simulacra):* cf. Lucrec., IV 722 ss.; Plut., *Brut.* 37; en general, sobre los principios gnoseológicos epicúreos cf. Epic., *Carta a Heród.* 46-53.

[312] A los filósofos Pitágoras y Platón, los más conspicuos valedores de la teoría de la metempsicosis y la inmortalidad del alma, añade Plutarco el nombre de Homero, en cuyos poemas se encontraba representado el mundo de ultratumba con las almas de los héroes.

[313] Hom., *Il.* V 432-516: Apolo, para sustraer a Eneas del violento ataque de Diomedes, fabrica un simulacro «idéntico al propio Eneas y semejante también en sus armas», en torno al cual combaten griegos y troyanos, mientras que al verdadero Eneas lo lleva a su templo de Pérgamo, donde Leto y Ártemis se encargan de curar sus heridas, para luego dejarlo de nuevo entre los suyos «a salvo e incólume».

imagen de Eneas como si estuviese muerto, y luego mostrarlo en su forma auténtica,

avanzando a salvo e incólume
y lleno de valeroso ardor[314],

a sus amigos;

y ellos se alegraron[315],

dice, y abandonaron la imagen para ponerse en torno a él. Así pues, también nosotros, puesto que la razón nos muestra 1106A
que es posible encontrar de verdad a los que están muertos y con la parte que piensa y ama tener contacto y relación con la parte que piensa y ama en ellos, dejemos ir a quienes son incapaces de abandonar y rechazar todas esas imágenes y cortezas[316] entre las que pasan la vida lamentándose y experimentando extrañas sensaciones[317].

29. »Aparte de esto, quienes consideran que la muerte es el comienzo de otra vida mejor, si se encuentran rodeados de bienes sienten mayor placer porque los esperan aún mayores, y si no obtienen aquí los bienes que desean no se afligen mucho; antes bien, sus esperanzas de alcanzar es- B

---

314 Hom., *Il.* V 515-516.

315 Hom., *Il.* V 514.

316 «Cortezas» (*phloioús*) es sin duda un término con que los epicúreos aludían a las «imágenes» (*eídōla*, lat. *simulacra*): cf. Lucrec., IV 51: (simulacros) «a los que podemos llamar membranas o cortezas (*cortex*)».

317 Seguimos la lectura de Barigazzi, «Note al *Non posse...*», págs. 150 s., tanto en la laguna («⟨dejemos ir⟩ a quienes son incapaces ⟨de abandonar⟩ y...») como en el rechazo de las correcciones al *textus receptus* en este pasaje (*eph' hoîs* por *en hoîs*, *kenopathoûntes* por *kainopathoûntes*): *vid. supra* nuestra nota textual.

pléndidos bienes después de la muerte, con los extraordinarios placeres y expectativas que aquéllas contienen, eliminan todo defecto y todo obstáculo y lo hacen desaparecer del alma, la cual, como en un viaje, o mejor un pequeño desvío en un viaje, lleva con facilidad y moderación lo que le acontece. Pero para quienes creen que la vida acaba en insensibilidad y disolución[318], para éstos la muerte es dolorosa, al comportar no un cambio de los males sino una pérdida de los bienes[319]; y lo es para unos y otros, pero más para los que viven en la prosperidad que para los que están en la miseria, porque a éstos les quita la vaga esperanza de que van a estar mejor, en cambio a aquéllos les arrebata un bien
C seguro: la vida placentera. En mi opinión, como las medicinas no buenas pero impuestas no[320] alivian a los enfermos y

---

[318] EPIC., frag. 500 Us.

[319] La lección de los manuscritos es «al no comportar cambio de los males» (*ou tôn kakôn metabolền epiphérōn*). La lectura de EINARSON-DE LACY, «al comportar cambio de los bienes, no de los males» (incluyendo *tôn agathôn* delante de la citada proposición), nos parece, aunque bien encaminada, paleográficamente endeble. Seguimos la lectura de POHLENZ (que en realidad es una simplificación de la de WYTTENBACH), más sólida desde el punto de vista paleográfico e indispensable desde el semántico: en efecto, no resulta lógico que Plutarco hable aquí sólo de los males e inmediatamente después mencione únicamente los bienes que se pierden con esta concepción de la muerte.

[320] Seguimos la lectura de MADVIG, que inserta aquí la negación, una lectura reivindicada y seguida a su vez por BARIGAZZI, «Note al *Non posse...*», págs. 151 s., de quien tomamos también la interpretación de *anankaía* como «impuestas», alusiva a la pretensión de universalidad de la doctrina epicúrea. En este sentido, no estamos de acuerdo con la explicación de ALBINI, *Plutarco. Non posse...*, pág. 233, n. 204, porque, a pesar de que entiende que aquí «Plutarco attacca il quadrifarmaco epicureo come rimedio ai mali per tutta l'umanità limitandolo tutt'al più a una ristretta categoria di persone così infelici da trovare consolazione nel pensiero che un giorno non esisteranno più per nulla», sin embargo afirma que con la expresión «fármacos no útiles pero necesarios» se referiría

perjudican y dañan a los sanos, así la doctrina de Epicuro, mientras que a los que llevan una vida desgraciada les ofrece como desafortunado final de su mísero estado la extinción y disolución del alma, a quienes son prudentes y sabios y rebosan de bienes de todas clases los priva de la serenidad de ánimo, al pasar de la vida feliz a la inexistencia y el no ser[321]. De aquí, pues, resulta evidente que, por naturaleza, la idea de perder los bienes nos hace sufrir en la misma medida en que nos alegra la esperanza cierta y el disfrute de los presentes.

30. »Sin embargo, éstos dicen que la idea de la disolución les aporta un bien segurísimo y gratísimo, como es la liberación de la sospecha de males incesantes e infinitos, y que esto es efecto de la doctrina de Epicuro, que detiene el miedo a la muerte con la disolución del alma[322]. Entonces, si la liberación de la expectativa de males sin límite es algo gratísimo, ¿cómo no es doloroso privarse de la esperanza de bienes eternos y rechazar la suma felicidad? Porque el no ser no es un bien para nadie, ni afortunado ni miserable, sino que es contrario y extraño a la naturaleza de todos los seres[323]: aquellos a quienes quita los males de la vida con el mal de la muerte tienen, igual que esclavos que intentan hu- D

Plutarco «a quel tipo di farmaci che non curano ma che alleviano il dolore», los cuales, «se possono dare un po' di sollievo ai malati gravi, hanno invece effetti fortemente dannosi per i sani»: la verdad, no vemos por qué habría de ser necesario tomar analgésicos a las personas sanas.

[321] Epic., frag. 500 Us.

[322] Epic., frag. 501 Us.

[323] Cf. Cic., *Fin.* V 11 (31): «Sin duda, es una debilidad tener tanto miedo a la disolución de la naturaleza (...), pero el hecho de que casi todos experimenten esa sensación es prueba suficiente de que la naturaleza aborrece la muerte».

ir[324], la insensibilidad como consuelo, y, por contra, aque-
E llos que pasan de la prosperidad a la nada lo ven como un fin sumamente espantoso, en el que cesará la felicidad. La naturaleza, en efecto, no teme la insensibilidad como principio de otra cosa, sino por ser privación de los bienes presentes. Pues eso de que "la muerte no es nada para nosotros"[325], cuando se materializa en la aniquilación de todo lo que es nuestro, es ya "algo para nosotros" en el pensamiento, y la insensibilidad no aflige entonces a los que no existen, sino a los que existen, porque los hunde en el no ser, de donde jamás emergerán. De aquí que el miedo a la muerte no se haya convertido en infinito por obra de Cerbero ni de
F Cocito[326], sino por la amenaza del no ser, que impide el retorno al ser a los que han perecido, pues "dos veces es imposible nacer, y no se puede vivir eternamente", según Epicuro[327]. En efecto, si el límite es el no ser, y éste es ilimitado e inmutable, se revela que la privación de los bienes es un mal eterno, causado por una insensibilidad que nunca tendrá fin. Heródoto fue mucho más sabio cuando dijo que "la di-
1107A vinidad, tras dejarnos probar la dulzura de la vida, con su actitud pone de relieve su envidioso talante"[328], y especial-

---

[324] Seguimos la lectura de Barigazzi, «Note al *Non posse...*», pág. 153, quien incluye el término «esclavos» (*andrápod'*) para mantener el participio siguiente en la forma que dan todos los códices (*apodidráskonta*, corregido sistemáticamente por los editores en *apodidráskontes*).

[325] Epic., *Máx. capit.* 2; cf. *supra*, cap. 8 (1092C), y nuestra n. 96.

[326] El Cocito es el «Río de los Lamentos» (de la raíz de *kokyein*, «lamentarse, gemir»), uno de los ríos infernales, afluente del Aqueronte.

[327] Epic., frag. 204 Us.; citado también *supra*, cap. 27 (1104E).

[328] Heród., VII 46, 4: palabras del persa Artabano a su sobrino, el rey Jerjes, conmovido al pensar en la brevedad de la vida humana. Es curioso que Plutarco califique aquí a Heródoto de sabio *(sophóteros)*, cuando escribió todo un tratado, el *De Herodoti malignitate*, intentando demostrar su maligna mendacidad.

mente hacia los que pasan por ser felices, para quienes el placer es señuelo del dolor[329], pues prueban aquello de lo que serán privados. De hecho, ¿qué goce, disfrute o voluptuosidad de los que ponen en el placer el bien y la felicidad no se vería sacudido y agitado con violencia por los constantes embates de la idea de que el alma acaba derramándose en el infinito como en un mar sin límites[330]? Y si además ocurre, como piensa Epicuro, que la mayoría de la gente muere con dolor, entonces el miedo a una muerte que a través de males conduce a la privación de bienes se convierte en algo absolutamente desolador[331].

31. »También contra estas consideraciones nuestras no se cansarán los epicúreos de combatir y de obligar a todo el mundo a considerar un bien la evitación de los males y a no juzgar en absoluto como mal la privación de los bienes. Pero al menos admiten lo siguiente: que la muerte no tiene ninguna esperanza ni goce, antes bien, con ella queda definitivamente segado todo lo placentero y lo bueno, precisamente en un momento en que esperan muchas cosas bellas, grandes y divinas quienes piensan que las almas son imperecederas e incorruptibles o que durante largos períodos de tiempo andan errantes, ora en la tierra, ora en el cielo, hasta que se disuelven en el universo tras arder con el Sol y la Luna en el fuego racional[332]. Tal es la región de placeres tan B C

[329] Cf. PLAT., *Timeo* 69d: «El placer (es) la incitación mayor al mal».

[330] Cf. una imagen similar en PLUT., *Lat. viv.* 7 (1130E).

[331] EPIC., frag. 502 Us.

[332] Alude aquí Plutarco, en primer lugar, a la doctrina platónica sobre la inmortalidad del alma y, en segundo lugar, a la doctrina estoica, para la que el alma sólo sobrevivía hasta la consumación del mundo en la *ekpýrōsis* o conflagración universal. La asociación de ambas doctrinas no implica que Plutarco las tenga en la misma consideración o dude si atenerse en sus convicciones a una o a otra; más bien obedece al deseo de, en esta

grandes que Epicuro tala y arrasa[333], y además de destruir, como hemos dicho[334], las esperanzas y gracias que ofrecen los dioses, priva del deseo de conocimiento a la parte teorética[335] y del deseo de honra a la parte práctica[336], y relega el gozo del alma por la carne a un lugar ciertamente estrecho y en absoluto puro[337] y degrada su naturaleza, como si ésta no tuviera ningún bien mayor que el rechazo del mal[338].

---

polémica que ya toca a su fin, aislar lo más posible al epicureísmo dentro del contexto filosófico contemporáneo: cf. Barigazzi, *Contro Epicuro*, pág. XLVIII.

333 Epic., frag. 418 Us.

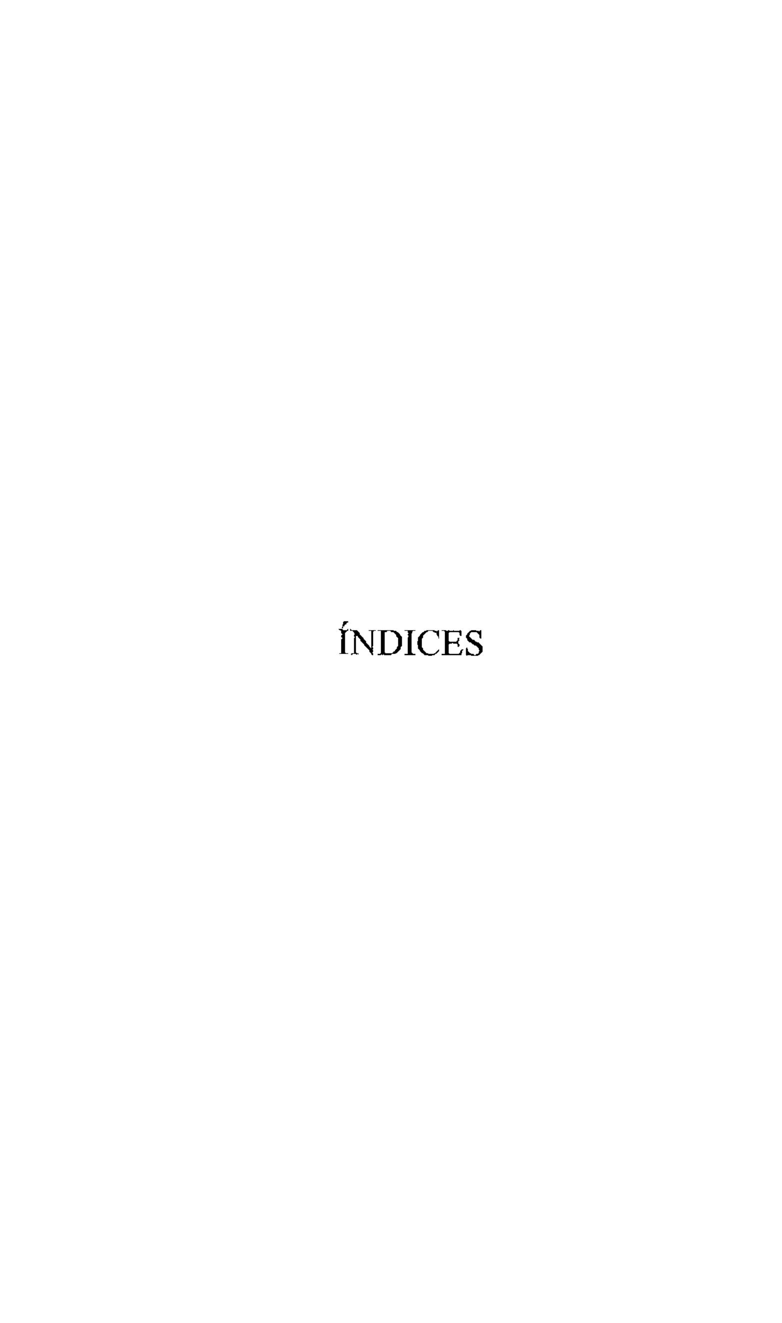
334 Cf. *supra*, caps. 21-23 (1101C-1103E).

335 Cf. *supra*, caps. 9-14 (1092D-1096E).

336 Cf. *supra*, caps. 15-19 (1096F-1100D).

337 Cf. *supra*, caps. 4-6 (1088D-1091A).

338 Cf. *supra*, caps. 7-8 (1091A-1092D).



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Academia, 1107F, 1120C, 1122A, 1126C.
Ada, 1099C .
Afrodisias (fiesta), 1095A, 1097E.
Afrodita, 1094F, 1101F.
Agatobulo, 1089F.
Agesilao, 1099C.
agrianes, 1095D.
Alejandro, 1096B, 1099C-D, 1126D.
Anaxarco, 1117A.
Antidoro, 1126A.
Apeles, 1094D.
Apolo, 1102E, 1130A.
Apolodoro ¿de Pérgamo?, 1094B.
Apolonio de Perga, 1093E.
Aqueronte, 1104D.
Arbelas, 1099D.
arcadios, 1126C.
Arcesilao, 1120C, 1121E-F, 1122A.
Aristarco, 1093D-E.
Aristides, 1098A.
Aristobulo, 1093C, 1103A, 1129A.
Aristodemo, 1086F, 1087C, 1096F, 1097A, 1100E, 1103E, 1104A, 1107F, 1108A.
Aristónimo, 1126C.
Aristóteles, 1086E, 1093C, 1095A, E, 1096A, 1097B, 1111D, 1115A-B, 1118C, 1124C, 1126D-F.
Aristóxeno, 1093C, 1095E.
Ariusia, 1099B.
Arquelao, 1095D, 1117E.
Arquias, 1099B.
Arquímedes, 1093D-E, 1094B-C.
Ascálafo, 1104D.
Asclepio, 1103B.
Asia, 1114B, 1126C-D, 1128F.
Átalo, 1095D.
Ateas, 1095F.
Atenas, 1126C, 1127B.
atenienses, 1090E, 1095E, 1097D, 1099D, 1116F, 1125D, 1126B, 1129B.
Ayante, 1108A.

Babilonia, 1095D.
Baco, 1119E.
Berenice, 1109B.
Bión, 1126A.
Boídion, 1097E.

Cabrias, 1126C.
Calias, 1095D.
Calicrátidas, 1100B.
Camilo, 1129C.
cardaces, 1095D.
Carnéades, 1089C.
Cerbero, 1105A, 1106E.
cirenaicos, 1089A, 1120C-D, 1121A.
Cízico, 1098B.
cnidios, 1126D.
Cocito, 1106E.
Colotes, 1086C, E, 1100A, C, 1107D-E, 1108D-F, 1109A, 1110E, 1111F, 1112D, 1113B, D-F, 1114B, D, F, 1115B, D, 1116E, 1117B-D, F, 1118A-C, 1119C-D, 1120B-F, 1121A, 1122A-B, 1124B, D, 1125D, 1126A, 1127E.
Conón, 1100B.
Cotis, 1126C.
Crates, 1095D.

Daifanto, 1099F.
Delfos, 1116E, 1118C.
Delio de Éfeso, 1126D.
Delion, 1117E.
Deméter, 1119E.
Démilo, 1126D.
Demócrito, 1100A, C, 1108B, E-F, 1109A, 1110E-F, 1111A-C, 1113E, 1124C, 1126A, 1129E.
Deucalión, 1125D.
Deyotaro, 1109B.
Dicearco, 1115A.
Diódoto, 1095D.
Diógenes, 1102F.
Dión, 1097B, 1126C, 1129C.
Dionisias, 1098B.
Dionisio, 1090E, 1097B.
Dioniso, 1119E.
Diosa Madre, 1127C.
Dioscuros, 1103B-C.
Dicearco, 1095A, 1096A.

Éaco, 1104D.
Egipto, 1128F.
eleos, 1126C.
Empédocles, 1103F, 1108B, 1111F, 1112A, D, F, 1113A-B, D-E, 1123B, 1126A.
Empusa, 1101C.
Eneas, 1105F.
Epaminondas, 1098A-B, 1099C, 1127A, 1128E, 1129C.
epicúreos, 1087D, 1088B, 1089D, 1091F, 1092A-B, 1093C, 1095E, 1096C, E, 1097A, 1099C, 1107B, 1109C, 1112A, 1113E, 1116D, 1118D, 1121C, 1122D, 1125E.
Epicuro, 1086C, E, 1087A, 1088B-C, 1089A, C, E-F, 1090E, 1091A-B, E, 1092B, 1094D-E, 1095C, E, 1096A, 1097A, C, 1098B, D, 1099D, F, 1100A-B, 1101B, 1102B, 1103A, F, 1104B, 1105A, E, 1106C-D, F, 1107A, C-D, 1108D-F, 1109E-F, 1110B-C, E-F, 1111B, 1112E, 1114A, 1116D, 1117B-D, F, 1121A, 1126C, E-F, 1127D-E, 1128F.
Erixis, 1128B.

escitas, 1101A.
Esparta, 1098A, 1127B.
Espeusipo, 1108A.
Esquilo, 1087F, 1090A.
estagiritas, 1126D.
Estilpón, 1108B, 1119C-D, 1120A-B.
Estoa, 1122B.
Estratón, 1115B.
Euclides, 1093E.
Eudoxo, 1093C-D, 1094A, C, 1126D.
Eurípides, 1090C, 1094F, 1095A, D, 1105B.
Euro, 1090E.
Europa, 1114B.
Eveno, 1102C.

Faetonte, 1094B.
Fanias, 1097B.
feacios, 1093C.
Febo, 1098C.
Ferecides, 1089F.
Filipo II de Macedonia, 1126F.
Filipo de Opunte, 1093E.
Filoctetes, 1087F.
Filóxeno, 1099D.
Filóxeno de Citera, 1128B.
Fócide, 1099F.
Foción, 1099C, 1126C.
Formión, 1103B, 1126C.
Furia, 1101C, 1125F.

Glauco, 1104D.
Gnatón de Sicilia, 1128B.
Gorgona, 1122A.
Grecia, 1097D, 1124C, 1129C.
griegos, 1098C, 1099B, 1100C-D, 1117A, 1125D.

Hades, 1091F, 1092A, C, 1104B-C, 1105B, 1115A.
Héctor, 1094E, 1095A, 1104D.
Hedía, 1089C, 1097E, 1129B.
Hegesianacte, 1101B.
Helicón, 1094A.
Heracles, 1112E.
Heraclides de Eno, 1126C.
Heraclides *(ho grammatikós)*, 1086E-F, 1087A.
Heraclides Póntico, 1086F, 1095A, 1115A.
Heráclito, 1089F, 1118C, 1122A, 1124D.
Hermógenes, 1103B.
Heródoto, 1093B, 1098A, 1106F.
Hiámpolis, 1099F.
Hierón, 1095D.
Hiparquia, 1086F.
Hiparco, 1094C.
Hipócrates, 1090C, 1099D.
hircanos, 1101A.
Homero, 1087A, 1093B, 1094E, 1095A, E, 1105E-F.

Idomeneo, 1117D, 1127D.
Ión, 1125D.
Ismenias, 1095F.
Ítaca, 1088D.

Jardín, 1097E, 1098B.

Jenócrates, 1111D, 1115A, 1124E, 1126D.
Jenofonte, 1093B-C, 1096C.
Jerjes, 1129C.
Jerónimo de Rodas, 1096A.

Lácares, 1090E.
lacedemonios, 1116F, 1125D.
Lais, 1099B.
Lámpsaco, 1090E, 1128F.
Leonteo, 1108E.
Leontiades, 1099D.
Leontion, 1089C, 1097D, 1129B.
Lete, 1130E.
Leuctra, 1098B, 1099D.
Licofrón, 1108E.
Licurgo, 1103A, 1116F, 1125D, 1127B-C, 1128E.

Maratón, 1098A, 1099D.
Melanípides, 1095D.
Meliso, 1108B, 1126B.
Menandro, 1102B.
Menedemo, 1126C.
Metrodoro, 1086E, 1087A, D, 1088B, 1091A, E, 1094E, 1096A, 1097B, 1098B-C, 1103A, 1108E, 1117B, 1125A, 1126C, E, 1127B-C, E, 1129A.
Milcíades, 1097C, 1098A.
Minos, 1104D.
Mitres, 1097B, 1126E.
Musas, 1094A, 1095E.
Museo, 1095D.

Nánaro, 1095D.
Neocles, 1089F, 1097E, 1100A, 1100C.
Néstor, 1107F.
Nicias, 1093E.
Nicidion, 1097E.
Nilo, 1126F.
Numa, 1125D.

Odiseo, 1093C, 1108A.
Olimpia, 1100C.

Pan, 1103A.
Pantea, 1093C.
Parca, 1113A.
Parménides, 1108B, 1113E-F, 1114A-E, 1116A, E, 1120C, 1122A, 1124D, 1126A, D.
Pela, 1096B.
Pelópidas, 1098A, 1099D.
Peloponeso, 1127B.
Periandro, 1104D.
peripatéticos, 1115A-B.
Piérides, 1095E.
Píndaro, 1102F, 1103A.
Pireo, 1126E.
Pirra, 1126C.
Pirsón, 1101B.
Pitágoras, 1086E, 1094B, 1105E, 1128F.
Pitia, 1103A, 1117A.
Pítocles, 1094D, 1124C.
Pitón de Eno, 1126C.
Platea, 1098A.
Platón, 1091D, 1093A, 1094C, 1097B, 1103F, 1105E, 1107F, 1108A-B, 1111D, 1114C, F,

1115A-F, 1116D-F, 1120C, 1122A, 1124C-D, 1126B-D, 1129C.
Polieno, 1089F, 1098B, 1103A, 1109E, 1119C.
Poseidón, 1119E.
Potidea, 1117E.
Protágoras, 1086E, 1109A.

Queredemo, 1129A.
Querefonte, 1116E.

Roma, 1098A, 1129C.
romanos, 1125D, 1129C.

Salamina, 1099D.
Sardanápalo, 1095D.
Saturnales (=*Kronia*), 1098B.
Saturnino, 1107D.
Sicilia, 1097B, 1126C, 1128B, 1129C.
Simónides, 1095D.
siracusanos, 1090E.
Sócrates, 1086E, 1103A, 1108B, 1114C, 1116E, 1117A, D-E, 1118A, C-D, F, 1119B-C, 1120C, 1121F, 1124D, 1126B, 1128F.
Sófocles, 1093D, 1094E, 1100C, 1103B, 1129D.
Solón, 1127B-C.
Sositeo, 1101B.

Támiras, 1093D.
Tasos, 1089C, 1097D.
tebanos, 1099D, 1129C.
Tebas, 1099B.
Tebe, 1093C.
Temístocles, 1097C, 1099D, 1116F, 1129B.
Teofrasto, 1086F, 1095E, 1096A, 1097B, 1110C, 1115A, 1124C, 1126F.
Teón, 1086E, 1087A, C, 1088E, 1096F, 1097A, 1100D-E, 1104A.
Teopompo, 1093C.
Tifón, 1119B-C.
Timarco, 1117B.
Timoclea, 1093C.
Timócrates, 1098C-D, 1125D, 1126C.
Tracia, 1126C.
Trasibulo, 1098A, 1128F.
Trasileonte, 1095D.
Trasónides, 1095D.
«Treinta», 1117E.
Tolomeo I Soter, 1093E, 1095D.
Tolomeo II Filadelfo, 1107E.

Zenón de Elea, 1126D.
Zeus, 1088E, 1091D, 1093A, D, 1095E, 1099C, F, 1101A, 1102E, 1103A, 1112F, 1114A, 1117C, 1119E, 1120A, 1121C.
Zeuxipo, 1086D, 1087A, 1088D, 1100E, 1103F.
Zoroastro, 1115A.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 7
1. Plutarco y el epucureísmo 7
2. Los escritos antiepicúreos de Plutarco 15
3. Ediciones y traducciones 21

BIBLIOGRAFÍA 26

CONTRA COLOTES 31
Introducción 33
Contra Colotes, en defensa de los demás filósofos. 47

SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE VIVIR PLACENTERAMENTE SEGÚN EPICURO 131
Introducción 133
Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro 149

DE SI ESTÁ BIEN DICHO LO DE «VIVE OCULTAMENTE» . 247
Introducción 249
De si está bien dicho lo de «vive ocultamente» ... 259

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS 277